# DIE VERWANDTSCHAFT DER JÜDISCH-CHRISTLICHEN MIT DER PARSISCHEN...

Ernst Böklen





# Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie

von

**Ernst Böklen,**
Stadtpfarrer in Grossbottwar, Württemberg.




**Göttingen**
Vandenhoeck & Ruprecht
1902.

## Vorwort.

Die folgenden Blätter behandeln ein Thema, das für einen im praktischen Amte stehenden Geistlichen nicht gerade sehr nahe liegt. Die erste Anregung dazu, die Musse, die mir mein Amt, zuerst in einer kleinen Gemeinde des württembergischen Frankenlandes, dann am hiesigen Orte übrig liess, mit einer derartigen Arbeit auszufüllen, gab mir eine vor einigen Jahren von der Teyler'schen Gesellschaft in Haarlem gestellte Preisaufgabe, in der eine Untersuchung der Frage nach dem Einfluss des Parsismus auf das Judentum gefordert war. Verschiedene Umstände brachten es mit sich, dass ich den Gedanken, an der Lösung dieser Frage selbst mich zu versuchen, fallen liess und jetzt nur das zu einer solchen Untersuchung nötige Material und auch dies mit der Beschränkung auf das eschatologische Gebiet darbiete.

Bei Abfassung dieser Arbeit bin ich von Herrn Professor Dr. Bousset in Göttingen durch viele wertvolle Winke und Hinweise auf Parallelen, die mir sonst entgangen wären, — auch an Punkten, wo hierüber in meiner Abhandlung selbst nichts ausdrücklich bemerkt ist, — in freundlichster Weise unterstützt worden. Es ist mir ein Bedürfnis, hiefür auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank auszusprechen.

Grossbottwar, Neujahr 1902.

**Der Verfasser.**

---

Abkürzungen:

J. pr. Th. = Jahrbücher für protestantische Theologie.
K. Z. = Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen.
S B. E. = Sacred books of the East ed. by F. Max Müller.
T. St. = Texts and studies ed. by Robinson.
T. U. = Texte und Untersuchungen herausg. von Gebhardt und Harnack.
Z. D. M. G. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

# Inhaltsübersicht.

Seite

Die Wahrnehmung einer zwischen Judentum und Parsismus bestehenden Ähnlichkeit ist nicht erst neuen Datums. Sie ist schon — freilich auf Grund noch sehr unzureichender Kenntnisse von der persischen Religion — von Th. Hyde in seiner Historia religionis veterum Persarum (1700) gemacht worden. Seitdem dann das Abendland durch das Übersetzungswerk Anquetil du Perron's (1771) mit dem Avesta bekannt gemacht worden ist und vollends seit den Fortschritten, die in den letzten Jahrzehnten die Erforschung der iranischen Religionsurkunden — neben dem Avesta auch namentlich der Pehlevischriften — gemacht hat, ist die Aufmerksamkeit noch mehr auf die den beiden Religionen gemeinsamen, besonders dem Gebiete der Eschatologie, der Angelo- und Dämonologie angehörigen Vorstellungen gelenkt worden. Auch an Versuchen, das eigentümliche Verhältnis zwischen Judentum und Parsismus zu erklären, hat es von Anfang an nicht gemangelt. Hyde hat kurzweg die von ihm als monotheistisch dargestellte persische Religion von der jüdischen abgeleitet; Abraham war nach ihm der erste Gesetzgeber der Perser und die Erwartung eines Messias hatte der Stifter der persischen Religion dem Alten Testament entnommen, „quod ei bene notum fuit." Auch noch nach der Entdeckung des Avesta durch Anquetil du Perron hat man dieses Buch, — seine Ächtheit bezweifelnd —, mit Vorliebe als eine Kopie des A. T. und den Zoroaster als einen verkappten Moses hingestellt. Seitdem aber jene Zweifel verstummen mussten und man sich genötigt sah, das Avesta als authentische Urkunde der persischen Religion gelten zu lassen, hat man umgekehrt fast allgemein die vorgefundenen Analogieen aus Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus erklärt, und hat diese Annahme Eingang in die meisten alttestamentlichen Lehrbücher und Kommentare und in die Darstellungen der Geschichte des Volkes Israel gefunden.

Freilich in allen nur erdenklichen Schattierungen: während Renan (Histoire du peuple d'Israël IV, [1893] 156) soweit geht, zu sagen „l'influence de la Perse est la plus profonde qu'Israël ait subie" und Osk. Holtzmann „Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums" 1888 S. 287 vom Parsismus und vom Griechentum erklärt: „Diese beiden Einflüsse haben aus dem Israelitentum das Judentum geschaffen", schreibt z. B. Schürer, dass man den Einfluss des Parsismus, — den er im übrigen als geschichtliche Thatsache annimmt, — „vielleicht auf ein sehr geringes Mass zu reduzieren haben werde" (Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II [3] [1898], 350). Auch in den monographischen Darstellungen, die der Gegenstand schon gefunden hat, kommen diese verschiedenartigen Auffassungsweisen zum Ausdruck. Kohut, der in mehreren Aufsätzen die Beziehungen des Parsismus zum Talmud behandelt,[1]) nimmt bei den von ihm aufgefundenen — manchmal recht zweifelhaften — Parallelen zwischen Judentum und Parsismus regelmässig Abhängigkeit des ersteren von letzterem an, bleibt uns jedoch die eigentlichen Beweise für seine Behauptungen schuldig. Zurückhaltender ist die Ansicht von Stave,[2]) der sich im ganzen auch für Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus entscheidet, dass der Einfluss „des Parsismus nicht nur oder nicht einmal vorzugsweise auf Rechnung der direkten Berührung der Juden mit den Persern zur Zeit der Achämeniden komme, sondern vielmehr und wohl hauptsächlich auf Rechnung der allgemeinen Zeitströmungen, die sich nach der Zeit Alexanders geltend machten." Noch weniger zeigt sich Söderblom[3]) geneigt,

---

[1]) „Über die jüdische Angelogie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus." Abhdlgn. der deutschen morgenl. Ges. IV. 1866 und „Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?" Z. D. M. G. XXI. 1867.

[2]) „Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum." Haarlem (und Leipzig) 1898, S. 277.

[3]) Vgl. dessen Besprechung von Staves Buch in der Revue de l'histoire des religions t. 40 (1899) S. 260 ff. und sein eigenes,

mazdayasnischem Einfluss auf das Judentum das Wort zu reden. Er glaubt weder, das bei der Idee einer Vergeltung unmittelbar nach dem Tod Spuren solchen Einflusses vorliegen (S. 155 ff.), noch auch, dass die jüdische Eschatologie im engern Sinn dem Mazdaismus mehr als einiges unbedeutende Detail entnommen habe. Nur was speziell das Auferstehungsdogma betrifft, will Söderblom die Möglichkeit der Beeinflussung — doch nicht die einer Entlehnung — zugeben (S. 320 f.). Freilich ist das von ihm zur Vergleichung herbeigezogene Material zu unvollständig, als dass darauf mit irgend welcher Sicherheit Schlüsse über die Abhängigkeit der einen Religion von der andern gebaut werden könnten.

Söderblom gehört eigentlich schon zu der Gruppe derer, die die Annahme persischen Einflusses für das Verständnis der jüdischen Religion geradezu für überflüssig halten und der Ansicht sind, dass die betreffenden Vorstellungen ihre Erklärung in der inneren Entwicklung der jüdischen Religion finden. So (wenigstens hinsichtlich der Eschatologie) Oort (Theol. Tijdsch, 1893 p. 71 ff.). Ed. Meyer (Die Entstehung des Judentums 1896) erkennt zwar an, dass die Analogieen zwischen der zoroastrischen und der mosaischen Religion sehr tiefgreifende sind, erklärt es aber (a. a. O. S. 239 A. 1) für ganz falsch, eine direkte Beeinflussung des Judentums durch den Parsismus anzunehmen; was beiden gemeinsam ist, beruhe in der Hauptsache auf analoger Entwicklung, in manchen Einzelheiten auf gemeinsamer Entlehnung aus derselben Quelle, nämlich aus Babylonien. Auch Wellhausen will (Studien und Skizzen VI) das Judentum als eine genuine Entwicklung der alttestamentlichen Religion begreifen und den Entlehnungen aus fremden Gebieten nur eine ganz

neuestens erschienenes Werk: La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée. Traduit du manuscr. suédois de l'auteur par Jacques de Coussanges in den Annales du Musée Guimet t. IX. 1901. Vorliegende Arbeit war beim Erscheinen des Söderblomschen Werks im wesentlichen schon abgeschlossen; doch ist auf dasselbe, so gut es nachträglich noch anging, Rücksicht genommen.

peripherische Bedeutung, ihrer Aufdeckung höchstens ein „antiquarisches Interesse“ zuschreiben.

Endlich ist — wie schon früher, so auch in neuerer Zeit — auch die Meinung nicht unvertreten geblieben, wonach Entlehnung zwar anzunehmen, aber der entlehnende Teil nicht im Judentum, sondern im Parsismus zu suchen sei. Schon Spiegel hat — wenigstens in allgemeiner Form — die Behauptung aufgestellt, dass semitische Vorbilder auf die Entwicklung der iranischen Religion eingewirkt hätten (vgl. Eranische Altertumskunde II [1873] S. 165 ff.). Harlez, der sich schon früher ähnlich wie Spiegel ausgesprochen hat, meint in einer ziemlich augenfällig von apologetischem Interesse geleiteten Besprechung der Frage (La bible et l'Avesta. Revue biblique 1896 p. 171), dass zwar weder Zoroaster, noch die Autoren der hl. Schrift den Namen von Plagiatoren verdienen, — was im Ernst auch heutzutage wohl niemand behauptet —, aber wenn ein Teil vom andern entlehnt habe, so sei alle Wahrscheinlichkeit gegen die Anwälte des Zoroastrismus. Auch Darmesteter schreibt, was bei den ihm eigentümlichen Ansichten über die Entstehung des Avesta begreiflich ist, in seinem letzten grossen Übersetzungswerk[1]) dem Judentum einen weitgehenden Einfluss auf das Avesta zu, hauptsächlich — wenn wir von der von ihm angenommenen Einwirkung der Ideeen Philos (s. u.) absehen — auf die allgemeine Anlage und die äussere Form desselben; nur, dass nach ihm dieser Einfluss nicht, wie Harlez will, schon nach der Deportation durch Salmanassar (722), sondern erst viel später stattgefunden hätte.

Es ist nicht die Absicht dieser Arbeit, eine Entscheidung über die Streitfrage nach der Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus zu fällen und eine Erklärung der zwischen der jüdischen und der persischen Religion bestehenden Analogieen zu geben. Ist doch die Lösung dieses Problems im gegenwärtigen Zeitpunkte sehr erschwert durch die obwal-

[1]) Le Zend-Avesta I—III. Traduction nouvelle in den Annales du Musée Guimet t. XXI, XXII u. XXIV 1892/93, Bd. III (Origines de la littérature et de la religion Zoroastrienne) p. LVII. III, LVII.

tende Unsicherheit in der Datierung des Avesta. Während man früher das Avesta möglichst nahe an die Veden hinaufgerückt und insbesondere mit Ansetzung des ältesten Teils dieser Religionsurkunden — den Gâthas — wenigstens hypothetisch selbst über das Jahr 1000 v. Chr. hinaufgegangen ist, so lässt dagegen Darmesteter, nachdem gegen diese Datierung schon von anderer Seite Einwände erhoben worden sind, die Gâthas nicht vor dem ersten christlichen Jahrhundert abgefasst sein. Er glaubt nämlich, dass die Amschaspands, von denen die Gâthas von einem Ende bis zum andern erfüllt sind, eine Nachbildung der philonischen δυνάμεις sind; speziell der erste der Amschaspands, Vohu Manô, sei nichts anderes, als der λόγος θεῖος Philos (vgl. Darm., Le Zend-Avesta III, p. L ff.). Diese Hypothese hat bis jetzt mehr Widerspruch als Zustimmung erfahren,[1]) doch muss hervorgehoben werden, dass auch von solchen Gelehrten, die im Gegensatz zu Darmesteter an der Entstehung der Gâthas in älterer Zeit festhalten, die Abfassung einzelner Teile der jüngeren Avesta in der Zeit nach Alexander dem Gr. zugegeben wird. Tiele lässt wenigstens noch die

---

[1]) Gegen Darmesteter hat sich besonders Tiele zu verschiedenen Malen ausgesprochen; siehe: Revue de l'histoire des relig. XXIX, 1894, S. 68 ff.; Verslagen en meded. der K. Akad. Amsterdam t. IX, 1895, p. 364 ff. (cf. Rev. de l'hist. des rel. 1895 p. 211 und Archiv f. Rel. Wissensch. I 1898); Geschichte der Religion im Altertum (deutsch von Gehrich) II, 1 [1898] S. 33 ff. Ausserdem Geldner in Geiger und Kuhn, Grundriss der iran. Philol. II. 1 (1896) S. 39; West, Pahlavi Texts V (Sacred books of the East XLVII) 1897 S. XLVII. Auch Söderblom, der im Vorwort seines Buches Darmesteter sehr viel zu verdanken bekennt, hat sich doch der Hypothese seines Meisters nicht angeschlossen, sondern datiert (S. 2) die Gâthas, wenigstens zum Teil, ins 7. Jahrh v. Christo zurück. Zugestimmt, wenn auch mit starken Einschränkungen, hat der Hypothese Darmesteters Bréal, Journ. des savants 1893 p. 729 ff.; 1894 p. 5 ff., 155 ff. Dafür ausgesprochen hat sich ferner Max Müller, Jew. Quart. Rev. jan. 1895. Verteidigt wurde sie von Blochet, Revue archéologique XXXI, 1897, II p. 38 ff. Cumont, Textes et monuments relatifs au mystères de Mithra t. I. Introduct. (1899) S. 4 meint, dass die Resultate seiner Untersuchungen über den Mithrasdienst bis zu einem gewissen Grad die Darmesteterschę Hypothese zu bestätigen scheinen.

arsacidische Epoche gelten,[1]) während Geldner selbst noch die Zeit der Sassaniden in den Bereich der Möglichkeit hereinzieht (Grundriss II, 1, 29 ff.): „Achämeniden-, Arsaciden- und Sassanidenzeit haben vermutlich gleiches Anrecht auf das Buch.“ Eine genauere Sonderung und Datierung der einzelnen Redaktionsschichten, wie sie z. B. für den Pentateuch zu einem grossen Teil durchgeführt worden ist, scheint für das Avesta vorerst noch unmöglich zu sein.

Unter diesen Umständen ist es wohl gerechtfertigt, wenn wir unter einstweiliger Zurückstellung der Frage nach der Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus uns zunächst darauf beschränken, die Art und den Grad der Verwandtschaft zwischen den beiden Religionen zur Darstellung zu bringen und damit diejenigen Punkte aufzuzeigen, wo die Probleme thatsächlich liegen.

Hierzu kommt allerdings noch eine weitere Schranke, die sich die gegenwärtige Abhandlung zieht und welche das Gebiet der Vorstellungen betrifft, die mit einander verglichen werden sollen. Die Ähnlichkeiten zwischen Parsismus und Judentum, die man bisher schon entdeckt hat, gehören hauptsächlich der Sphäre der Eschatologie, der Angelo- und der Dämonologie an; auch auf andern Gebieten, z. B. in der Kosmogonie und Mythologie lassen sich manche Analogieen nachweisen. Hier soll jedoch nur der eschatologische Vorstellungskomplex in Betracht gezogen werden. Auf diesem Gebiet sind die Parallelen wohl am zahlreichsten und auffallendsten, namentlich ist aber gerade mit Rücksicht auf die eschatologischen Vorstellungen in der letzten Zeit die Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus ganz besonders geltend gemacht worden. Diese letztere Thatsache hängt zusammen mit der genaueren Erforschung der jüdisch-christlichen Apokalyptik, die uns die letzten Jahre gebracht haben. Man ist hier auf eine Masse Stoff gestossen, den man auf ein starkes Einströmen fremdländischer, griechischer und babylonischer, dann aber besonders auch persischer

[1]) Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen XI. Deel Amsterdam (Iets over de oudheit van het Avesta) p. 374.

Ideeen zurückführen zu müssen glaubte. Auf die Einwirkung persischer Ideeen verweist z. B. besonders häufig Beer in seiner Übersetzung des äthiopischen Henochbuchs und des Martyrium des Jesajas bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1900 (Bd. II S. 122. 234. 236. 242. 250. 261. 265. 270. 272. 293 f.). Bousset sieht mit Gunkel im Spätjudentum geradezu eine Neuschöpfung, eine Erscheinung des religiösen Synkretismus[1]) und hat in seiner Abhandlung „Die Himmelsreise der Seele", Archiv für Religionswissensch. 1901, S. 136 ff., 229 ff. den Versuch gemacht, auf einem bestimmten Punkte der jüdisch-christlichen (und gnostischen) Eschatologie den Nachweis der Abhängigkeit vom Parsismus zu führen.

Da mit den eschatologischen Vorstellungen des Judentums sich die des Christentums vielfach decken oder wenigstens berühren, so ist neben der jüdischen selbstverständlich auch die ältere christliche Litteratur, die ja vielfach von jener — gerade was die apokalyptischen Schriften angeht — gar nicht mehr mit absoluter Sicherheit geschieden werden kann, in den Bereich der Untersuchung zu ziehen. Aus demselben Grund aber auch die Eschatologie der Gnosis, der Mandäer und der Manichäer und auch noch die des Islam. Ist doch schon von allen diesen religionsgeschichtlichen Erscheinungen behauptet worden, dass dieselben — gerade auch in ihren eschatologischen Ideeen — auf persische Einflüsse zurückgehen.[2])

---

[1]) Vgl. Neueste Forschungen auf dem Gebiet der religiösen Litteratur des Spätjudentums, Theol. Rundschau III (1900) S. 287 ff. und Boussets Besprechungen von Staves Abhandlung über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, Theol. Litt. Zeitung 1899 p. 510 ff. u. Theol. Rundschau II (1899) S. 96.

[2]) Vgl. für die Gnosis besonders Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums 1884 (S. 219. 311) und in sonstigen Schriften; für die Mandäer Brandt, Die mandäische Religion 1889; ders., Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und persischen Vorstellungen I. pr. Th. XVIII (1892); für den Islam Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam 1895 S. 3. Was den Manichäismus anbelangt, so ist, wenn auch nicht speziell seine Eschatologie, so doch sein Dualismus im

Endlich dürfen, wenn die aufgestellten Analogieen in das richtige Licht treten sollen, auch die sonstigen religionsgeschichtlichen Parallelen nicht unberücksichtigt gelassen werden. Denn selbstverständlich macht es einen ganz wesentlichen Unterschied, ob eine Vorstellung ausschliesslich für den Parsismus und das Judentum, oder auch noch für andere Religionen als gemeinsamer Besitz nachgewiesen werden kann. Im ersteren Fall ist die Wahrscheinlichkeit für Abhängigkeit der einen Religion von der anderen eine erheblich grössere, als im letzteren, wo dann gleich noch eine ganze Reihe anderer Möglichkeiten in Betracht zu ziehen ist. —

Bevor wir nun an die Gegenüberstellung der einzelnen, einander ähnlichen eschatologischen Vorstellungen gehen, ist es nötig, die Aufmerksamkeit auf einen sehr bedeutsamen Umstand allgemeiner Natur zu lenken. Wie das Christentum (und schon das Judentum), so weist nämlich auch der Parsismus zwei verschiedene, sich durchkreuzende Gedankenreihen auf. Die eine bezieht sich auf das Schicksal der Einzelseele unmittelbar nach dem Tode, die andere auf das Schicksal der Menschheit und der ganzen Welt am Ende der gegenwärtigen Weltzeit.[1]) Diese unterscheidet sich von jener als die Eschatologie im eigentlichen Sinn. Jene erstere gehört wohl eher in das Kapitel von der Psychologie und Anthropologie, doch folgen wir hier dem Herkommen, das beide Gedankenreihen unter dem Titel „die Lehre von den letzten Dingen" zusammenzufassen gestattet. In Wirklichkeit erscheinen ja beide Gedankenreihen nicht immer reinlich geschieden, sondern mit einander vermischt und ist nicht selten in eine Schilderung des Weltendes und Weltgerichts

allgemeinen früher mit Vorliebe auf zoroastrische Einwirkungen zurückgeführt worden, bis Kessler den Nachdruck auf die Zusammenhänge mit der altbabylonischen Religion gelegt hat.

[1]) Auf die Inkonsequenz, die bei beiden Religionen darin liegt, dass sowohl nach dem Tod jedes Einzelnen, als auch bei der schliesslichen Neugestaltung der Welt ein Gericht stattfinden soll, hat schon Hübschmann hingewiesen in seinem Aufsatz „Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht" I. pr. Th. 1879.

einer oder mehrere Züge eingesprengt, der eigentlich dem Vorstellungskreis vom Schicksal der Seele nach dem Tode angehört, und umgekehrt. Es mag auch sein, dass beide Gedankenreihen schliesslich auf dieselbe Wurzel zurückgehen, — allein um der Klarheit der Darstellung willen ist es dennoch nötig, beide gesondert zur Behandlung zu bringen. Wir lassen ihnen vorausgehen ein Kapitel über den Tod, den anhangartigen Schluss bilde die eschatologisch ausgegeschmückte Paradiesessage.

## I. Der Tod.

Der Tod ist nach mazdayasnischer Auffassung Trennung der Seele vom Körper cf. die Avestastellen Vd. (Vendidâd) 5, 37; 7, 1; 8, 81; 9, 43; 13, 12; Yt. (Yašt) 1, 25; 22, 6 u. s. w., sowie die Inschrift des Königs Antiochus von Commagene (69—34 v. Chr.) bei Cumont a. a. O. t. II p. 89 u. t. I (Introduction) p. 37: σῶμα πρὸς οὐρανίους Διὸς 'Ωρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν προπέμψαν, εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα κοιμήσεται.[1]) Analog ist der Tod nach Philo[2]) (de Abrahamo ed.

[1]) Über das Verhältnis des Mithrakultus zum Zoroastrismus vgl. Cumont a. a. O. t. I, 11: „les mystères qui se sont répandus dans l'empire romain sont les héritiers directs du mazdéisme, tel qu'il était pratiqué à Babylone sous les derniers rois Achéménides“ und ibid: „le mithriacisme n'est donc pas, comme on l'a cru à tort, une altération du zoroastrisme avestique. Il s'est développé à côté de lui et indépendamment de lui, ils sont l'un et l'autre une transformation de l'antique religion des tribus iraniennes.“

[2]) Im Hinblick auf die schon erwähnte Hypothese Darmesteters von der Entstehung der Gâthas und der für sie charakteristischen Amschaspandtheorie unter dem Einfluss der philonischen Logosspekulation glaube ich, dass die Parallelen, die Philo — wie zur Amschaspandlehre, so auch — zur Eschatologie des Parsismus bietet, besondere Aufmerksamkeit erheischen. Da ich mich eines Versuchs, die sich ergebenden Parallelen zu erklären, enthalte, so lasse ich es nicht nur dahingestellt, ob im jeweiligen Fall Philo vom Parsismus, oder umgekehrt letzterer von ersterem abhängig ist, sondern ebenso auch, ob sich die Ansichten Philos jeweils aus dem Judentum, oder aus der griechischen Philosophie oder sonstwoher schreiben. — Im

Mangey II, 37) χωρισμὸς καὶ διάζευξις ἀπὸ σώματος. Paulus hat für den dem Akt des Sterbens vergleichbaren Akt des Entrücktwerdens (2. Kor. 12, 2) den Ausdruck εἶναι ἐκτὸς τοῦ σώματος. In den jüdisch-christlichen Apokalypsen ist für sterben ganz gäng und gäb die Wendung ἐξέρχεσθαι ἐκ τοῦ σώματος oder ein entsprechender Ausdruck cf. z. B. IV Esra[1]) 7, 78 (quando separatur spiritus a corpore). 88. 100; Apocal. Mosis § 13. 22;[2]) Vita Adae et Evae § 43;[3]) Testam. Abrahams[4]) Rec. A. c. 1. 15 μέλλεις ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος Rec. B. c. 4 ὑποχώρησον ἐκ τοῦ σώματός σου. ib. c. 7; Apocal. Esdrae ed. Tischdf. p. 31; Apocal. Pauli ed. Tischdf. § 11; Leben Josefs des Zimmermanns[5]) c. 13. 19; Narratio Zosimi (Apocrypha Anecdota ed. by James T. St. II, 3 [1893] c. 13. Dieselbe Vorstellung vom Vorgang des Sterbens hat auch der Talmud, vgl. Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern in den Jahrbb. f. prot. Theol. VI (1880) p. 370, desgl. der Islam, vgl. Wolff, Muhammed. Eschatologie nach der Leipz. und Dresdener Handschr. arab. und deutsch mit Anmerkungen Lpzg. 1872 p. 43. 57. 62. 135.

Nach Yt. 22, 2 ruht die Seele des Abgeschiedenen nach

---

vorliegenden Fall genüge es, daran zu erinnern, dass schon die Stoiker die ähnliche Wendung für den Akt des Sterbens gebrauchten: ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος (Chrysipp bei Nemes. de nat. hom. p. 81; vgl. auch Tertull. de anima 5. S. Rohde, Psyche [1] 1894, S. 607 f.).

[1]) Die latein. Übers. des anzunehmenden griechischen Urtexts s. bei Fritzsche, libri apocryphi Vet. test. graece Lips. 1871 und Bensly in Texts and Studies ed. by Robinson III, 2 (1895). Die deusche Übers. v. Gunkel bei Kautzsch, die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1900 II, 331 ff.

[2]) ed. Tischendorf in Apocalypses apocryphae 1866; deutsche Übers. v. Fuchs bei Kautzsch Apok. und Pseudepigr. II, 506 ff.

[3]) ed. Wilh. Meyer (Abh. der Münchner Akad. philos. philol. Klasse XIV, 1878); deutsche Übs. v. Fuchs bei Kautzsch II, 506 ff.

[4]) Ausgabe von James in Texts and studies II, 2 (1892).

[5]) Aus dem Koptischen übers. von Stern, Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. 26 (1883).

dem Tod noch eine Zeit lang beim Haupte. Man wird vermuten dürfen, dass diese Vorstellung ihren Grund in der Annahme hatte, dass die Seele beim Sterben aus dem Mund entweicht. Dieselbe Annahme wird ausgesprochen in der Apokalypse Sedrach c. 10 (Texts a. studies II, 3 p. 133). Dem Sedrach, der fragt, aus welchem Glied seines Körpers Gott seine Seele herausnehmen wolle, wird geantwortet, dass die über alle Glieder des Körpers verteilte Seele durch die Speiseröhre und den Schlund aus dem Munde geführt werde. Dem sich gegen das Sterben sträubenden Esra wird (Apoc. Esdrae ed. Tischdf. p. 31) die Wahl gelassen, ob er wolle, dass die Seele durch den Mund oder durch die Nase[1]) oder durch den Scheitel oder durch die Nagelspitze ausgetrieben werde. In erster Linie gilt also doch auch hier die Annahme, dass die Seele durch den Kopf bezw. den Mund heraus ihren Körper verlässt. Dies ist auch die Meinung im Leben Josefs des Zimmermanns c. 19. „Ich (Jesus) legte meine Hand unter sein (sc. des Josef) Herz und fand seine Seele ihm bereits bis an die Kehle stehend, um seinem Leibe entführt zu werden; ebenso in der Eschatologie des Islam, vgl. Wolff a. a. O. p. 57 „Wenn sie (die Seele) nun bis zum Gaumen gelangt ist, so nimmt sie der Todesengel —“. Auch der Tod durch den Kuss Gottes, den nach der rabbinischen Deutung des Ausdrucks על פי יהוה (Num. 33, 38; Dt. 34, 5) Mose, Aaron und Mirjam gestorben sind (vgl. Wünsche I. pr. Th. VI, 370 A. 3) mag nebenher die Bedeutung haben, dass Gott jenen Auserwählten die dem Körper entweichende Seele unmittelbar vom Munde weggenommen hat.[2])

---

[1]) Die umgekehrte Vorstellung, nämlich, dass dem Menschen bei seiner Entstehung die nischmat chajim durch die Nase eingehaucht wurde, finden wir Gen. 2, 7. Sollte der Verfasser dieses Schöpfungsberichts auch schon die Ansicht gehabt haben, dass der Lebensodem beim Tod durch dieselbe Öffnung entweicht, durch die er einst eingegangen ist?

[2]) Die Annahme, dass die Seele vorzüglich durch den Mund den Körper verlässt, kann möglicherweise ihren Grund in populären Vorstellungen haben, die verschiedenen Völkern gemeinsam sind. Nach Il. 9, 409 entweicht die Seele durch den Mund. Vgl. Rohde,

Hier mag auch noch folgende Parallele Erwähnung finden: In der Pehlevischrift Bahman-Yasht[1]) 2, 1 ff. wird von Zarathustra erzählt, dass er Ahura Mazda mehrmals um die Gabe der Unsterblichkeit anging, und dass ihm als Ersatz für dieselbe das Wissen von der Zukunft verliehen wurde. So sträubt sich auch nach der jüdischen Legende Abraham gegen den über ihn verhängten Tod, und wird ihm von Gott dafür die Erlaubnis gegeben, vor seinem Tod die ganze Welt zu sehen, vgl. Test. Abr. Rec. A. c. 6. 10. Dieselbe Erzählung haben die Mandäer von Adam. Im 1. Traktat des linken Genzâ sagt Adam dem Todesengel, er wolle noch weitere 1000 Jahre leben, jener möge seinen 8jährigen Sohn Šitil statt seiner nehmen (vgl. Brandt, Mandäische Religion 1889 p. 79 u. 195. Weitere Parallelen s. bei James zu der angeführten Stelle aus dem Test. Abrahams. p. 64 ff.).

Die Totenklage ist nach dem Avesta verwerflich. Thränen und Wehklagen sind nach Vd. 1, 19 eine Gegenschöpfung Ahrimans. So wenigstens nach der Übersetzung Darmesteters[2]), der sich für seine Auffassung der Stelle auf

---

Psyche 1 p. 22, der zu der Iliasstelle noch das Citat aus Tylor, Prim. cult. 1, 391 beifügt: „Among the Seminoles of Florida, when a woman died in childbirth, the infant was held over her face, to receive her parting spirit, and ‚thus acquire strenght' and knowledge for its future use."

1) Übers. v. E. W. West in den Pahlavi Texts I, S. B. E. Vol. V. (1880).

2) Als Nichtzendist habe ich meiner Arbeit in der Hauptsache diese neueste und von der Kritik gerühmte Übersetzung des Avesta zu Grunde gelegt. So oft im folgenden der Name Darmesteters genannt ist, bezieht sich das auf dieses letzte Werk des genannten Gelehrten. Bei der Benutzung desselben habe ich es allerdings bis zu einem gewissen Grade als hinderlich empfunden, dass Darmesteter die Arbeiten der deutschen Avestaforscher nicht mehr berücksichtigt hat, als es thatsächlich geschehen ist. Sodann ist gegen sein Werk bei aller Anerkennung der Vorzüge, die es besitzt, der Vorwurf erhoben worden, dass es sich nahezu unbegrenzt an die sog. Tradition anlehne, obwohl dieselbe vielfach das Avesta gar nicht mehr verstanden habe (vgl. z. B. die Rezension Oldenbergs in der Theol. Litt. Ztg. 1893 No. 4). Diesem Einwand werden auch wohl diejenigen

den Grossen Bundehesh[1]) beruft, nach welcher Schrift als Geissel für die Provinz Haraêva „die Wehklagen für die Toten" geschaffen worden sind und an Sadder[2]) 96 und Ardai Viraf[3]) 16, 17. 10 erinnert, wo es heisst, dass die für einen Toten vergossenen Thränen einen Bach bilden, der ihn hindert, die Brücke Cinvat zu überschreiten. (Zu vergleichen wäre auch Minokhired[4]) 44, 29, wo von den in Airyano vaêjo Lebenden gesagt ist: „they make no lamentation and weeping". Da es v. 34 ausdrücklich heisst: „when they die, they are righteous", so ist jene Bemerkung nicht so zu verstehen, als gebe es dort keinen Tod mehr.) Dasselbe, wie Vd. 1, 19, dürfte auch Vd. 3, 11 gemeint sein. Dort wird nach dem fünften Ort gefragt, wo die Erde am meisten Kummer hat. Nach D.'s Übersetzung lautet die Antwort Mazdas: „c'est là où la femme et l'enfant suivent le chemin de captivité, le chemin poussérieux et aride, en levant une voix lamentable". Vielleicht wäre es jedoch richtiger gewesen, wenn D. auch hier der Tradition gefolgt wäre, die die Stelle als ein Verbot aller Totenklage aufgefasst hat. Vgl. auch Yt. 22, 12, wo D. zwar übersetzt: „qui faisait

---

ihre Zustimmung nicht versagen, die geneigt sind, der Pehlevitradition trotz ihrer Mängel keineswegs allen Wert für die Avestaforschung abzusprechen. Möglich ist endlich auch, was auch schon (so von Tiele) bemerkt worden ist, dass Darmesteters Hypothese über die Abfassungszeit des Avesta auf seine Übersetzung da und dort von Einfluss gewesen sein mag. Ich habe aus diesen Gründen neben der Darmesteterschen Übersetzung auch andre, insbesondere diejenigen von Geldner und von Mills zu Rate gezogen, und mich der Aufstellung von solchen Parallelen möglichst enthalten, die sich nur auf eine konjekturale Übersetzung des Avesta stützen können, jedenfalls aber letzteren Umstand immer deutlich hervorgehoben.

[1]) Eine — in ihrem vollen Umfang noch nicht veröffentlichte — Pehlevischrift, von der das bekannte kleinere Buch Bundehesh einen Teil bildet.

[2]) Übers. v. West Pahlavi Texts III S. B. E. XXIV (1885).

[3]) Eine Schilderung der Belohnungen und Bestrafungen des Jenseits, veröffentlicht und übers. von Haug, Hôshangji und West (The book of Arda Viraf, Bombay-London 1872).

[4]) Übers. v. West Pahlavi Texts III S. B. E. XXIV.

dérision", es aber auch für möglich hält, dass das Wort saocaya, das er mit dérision wiedergiebt, „Trauer, Schmerz" bedeuten könnte.

Übertriebene Trauer um die Toten war in ähnlicher Weise den Juden verboten schon durch Dt. 14, 1 f. Der Siracide warnt vor ihr 22, 9 (ἥδιον κλαῦσον ἐπὶ νεκρῷ ὅτι ἀνεπαύσατο) und 38, 16 ff. Philo (de Abr. M. II, 37) verwirft die übermässige Totenklage, weil sie wider die Weisheit streitet, die den Menschen lehrt, den Tod nicht als ein Auslöschen der Seele anzusehen, sondern als eine Trennung und Loslösung der Seele von Leib, von dem sie weggeht dahin, woher sie gekommen war. Auch von dem christlichen Schriftsteller Commodian wird mit Berufung auf den Siraciden Instr. II, 32 die Totenklage nachdrücklich bekämpft und Carm. apol. 949 f. von den im Exil lebenden Juden gesagt:

Nec mortuos plangunt, nec lugunt more de nostro,
Expectant quoniam resurrectionem [que] futuram.

Die vita Adae et Evae schränkt wenigstens (§ 51 in der Ausgabe von W. Meyer) die Zeitdauer der Totenklage ein, und zwar auf sechs Tage. Nachdem Eva von ihren Söhnen unter viel Wehklagen bestattet und vier Tage betrauert worden war, erscheint ihnen der Erzengel Michael und sagt zu Seth: Homo dei, ne amplius lugeas mortuos tuos quam sex dies, quia septimo die signum resurrectionis est futuri saeculi requies, et in die septimo requievit dominus ab omnibus operibus suis. Ähnlich lauten die Worte Michaels zu Seth in der entsprechenden Stelle der Apocal. Mos. (ed. Tisch. § 43): παρ' ἓξ ἡμερῶν μὴ πενθήσατε· τῇ δὲ ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ κατάπαυσον καὶ εὐφράνθητι ἐπ' αὐτῇ, ὅτι ἐν αὐτῇ ὁ θεὸς καὶ οἱ ἄγγελοι ἡμεῖς εὐφραινόμεθα μετὰ τῆς δικαίας ψυχῆς τῆς μεταστάσης ἀπὸ τῆς γῆς. — Auch die mandäische Religion hat die Totenklage verworfen. Sowohl für die Hinterbliebenen, als auch für den Verstorbenen selbst hat das Beweinen des Letzteren schlimme Folgen. Vgl. Genzâ r. 19, 6 f. „Jeden, der über einen Toten weint, den stellt man in Wasserfluten, wenn sie voll sind"; 37 18 „Einen Jeden, der über eine Seele

weint, den schneiden (oder: trennen) Meere und Fluten ab"; 19, 13: „Denn von Trauer und Totenklage werden Verderber und [noch eine Art] Dämonen gebildet und sie gehen den Seelen voraus auf dem Weg und ängstigen sie am Ort der Zöllner". (Nach W. Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen I. pr. Th. XVIII (1892) p. 427 ff.) Auch in der muhammedanischen Eschatologie finden sich ähnliche Anschauungen vgl. Wolff a. a. O. p. 49 f.[1])

Hierher gehört auch die merkwürdige Übereinstimmung zwischen parsischer und urchristlicher Anschauung, wonach bei einem in Sünde gefallenen Gemeindeglied der leibliche Tod die Bedingung ist für die Errettung der Seele. Das Avesta kennt nämlich die Verhängung von Todesstrafen bei Vergehungen gegen die Vorschriften der Religion. Sie wird im Vendidâd an vier Stellen erwähnt: nach 3, 14—21 verdient sie der, der allein einen Toten trägt, nach 9, 49 der, der eine Lustration vornimmt, ohne das mazdayasnische Gesetz zu kennen, nach 7, 24, wer von dem Aas eines Menschen oder Hundes isst, nach 8, 73, wer ein Aas kocht oder brät. In den beiden ersteren Stellen nun gilt die Vernichtung des Körpers zugleich als Sühne für die begangene Sünde,[2]) was allem nach so zu verstehen ist, dass die Seele in diesem Fall noch für das andere Leben gerettet werden kann. Beim dritten und vierten Fall ist zwar über die durch den Tod herbeigeführte Sühne nichts ausdrücklich bemerkt, aber es

---

[1]) Um die Bedeutung dieser Parallelen in das rechte Licht zu rücken, muss hier bemerkt werden, dass die Verurteilung übertriebener Trauergebräuche sich auch in anderen Religionen findet. Schon die Solonische Gesetzgebung hat gegen die Totenklage einzuschreiten gesucht. Ebenso hat das Zwölftafelgesetz den Weibern verboten, sich die Wangen aufzukratzen und einen lärmenden Schmerz um Tote an den Tag zu legen.

[2]) Bei Vornahme der Exekution sollen die Mazdagläubigen sagen: „Cet homme se repent de tout ce qu'il a pensé de mal, dit de mal, fait de mal. Et s'il a commis d'autres actions mauvaises, elles sont expiées par son repentir: s'il n'a point commis d'autres actions mauvaises, son repentir vaut pour toujours et à tout jamais".

wird wohl ebenso gemeint sein, wie in den beiden ersten Fällen. Ganz dieselbe Anschauung ist nun auch den urchristlichen Gemeinden eigen gewesen. Bei Vergehen von Christen, die so schwer waren, dass sie mit der Zugehörigkeit zur Gemeinde unverträglich erschienen, trat die Gemeinde zusammen und übergab den Missethäter in ihrem Gebet dem Satan in der Erwartung, dass als Folge ihres Gebets der alsbaldige Tod des Sünders eintreten werde. Dabei wurde jedoch angenommen, dass die Vernichtung des Leibes die Bedingung sei zur Rettung der Seele cf. 1. Kor. 5, 5; 1. Tim. 1, 20 und Act. 5, 1—11. Auch in äth. Henoch 67 (cf. Kautzsch, die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 274) tritt uns die Vorstellung entgegen, nach welcher das Wohlergehen des Leibes und das der Seele in umgekehrten Verhältnis zu einander stehen. Es ist hier in etwas dunkler und verworrener Weise die Rede von der Bestrafung der gefallenen Engel in feurig-flüssigem Metall, die zugleich ein warnendes Exempel sein soll für die Könige und Mächtigen der späteren Zeit. Diese letzteren suchen Heilung ihres „durch Geilheit siechen Leibes“ in den heissen Mineralschwefelbädern, welche dem Verfasser als Ausflüsse jenes Feuerstroms gelten und sollen nun „im Schwitzbad sich an die Gerechtigkeit Gottes erinnern, indem sie bedenken, dass in jenen unterirdischen vulkanischen Gegenden die bösen Engel für die gleiche Sünde gestraft werden.“ Von ihnen, den Königen und Mächtigen, heisst es v. 8 „jene Wasser aber werden in jenen Tagen den Königen, Mächtigen, Hohen und denen, die auf dem Festlande wohnen, zur Heilung[1]) des Leibes und zur Bestrafung des Geistes dienen, da ihr Geist voll Wollust ist, damit sie an ihrem Leibe gestraft werden“: während also ihr Leib geheilt wird, wird ihre Seele gestraft. Vers 9 (vielleicht schon 8 b) geht dann wieder auf die gefallenen Engel: „in demselben Verhältnis, als das

---

[1]) Nach einer anderen Lesart wäre zu übersetzen: „zur Heilung der Seele und des Leibes“. Beer bemerkt dazu: „ist diese Lesart ächt, dann würde die Seele mit zum niederen Leben gehören“.

Brennen ihres Leibes zunimmt, wird eine Veränderung des Geistes in ihnen vorgehen von Ewigkeit zu Ewigkeit." Bei den Engeln findet also gerade das umgekehrte Verhältnis statt, wie bei den Königen: ihr Leib brennt, aber ihr Geist wird geläutert; denn offenbar ist unter der Veränderung der Engel eine Veränderung zum Guten zu verstehen, da sie ja nach v. 11 wieder aufsteigen und dann, wenn also der Zweck der Strafe erreicht ist, auch das Wasser jener Quellen sich ändern und abkühlen wird.

Dieselbe mystische Auffassung von dem günstigen Einfluss der Strafen des Leibes auf das Schicksal der Seele finden wir bei den alexandrinischen Kirchenvätern vgl. Clem. Eclog. proph. 11 p. 991 (ed. Potter), Orig. de princ. II, 10, 6 (s. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit 1896 p. 359 und 404 f.).

## II. Das Schicksal der Einzelseele nach dem Tod.

### A. Die Anschauungen des Parsismus.

Es sind hauptsächlich zwei ausführliche Schilderungen des Avesta, die hier in Betracht kommen: Vd. 19, 27—34 und Yt. 22, 1—36 (identisch mit letzterer Stelle ist Yt. 24, 53—64 mit Ausnahme des einen § 54, der seine spätere Entstehung dadurch verrät, dass er den Inhalt von Yt. 24, 61 = 22, 15 vorwegnimmt).

In Vd. 19 fragt Zarathustra den Ahura Mazda nach dem Ort, wo dem Menschen der Lohn seiner irdischen Thaten zu Teil wird. Der Inhalt der Antwort Ahura Mazdas ist: Nach dem Tod wird die Seele (des Guten wie des Bösen) zunächst von den Dämonen beunruhigt („lui retranchent la vue"). Das Schicksal des Guten ist dann folgendes: Am Morgen nach der dritten Nacht beim Anbruch der Morgenröte verlangen Leib und Geist an der Cinvatbrücke das Teil irdischer Güter wieder zurück, das (von dem betr. Menschen) hienieden hergegeben worden ist. Da erscheint ein schönes, starkes, grosses Mädchen mit seinen Hunden, das unterscheiden kann (nach der Pehleviglosse zwischen

Guten und Bösen), reich an Kindern (nach Darm. ohne Zweifel im geistlichen Sinn zu verstehen!), glücklich und reich an Gaben (talents) ist. Sie hilft der Seele des Gerechten hinüber über die Hara berezaiti und die Cinvatbrücke (dieselbe wird nach den späteren Parsenbüchern für die Frommen neun Lanzen breit, für die Gottlosen dagegen wie die Schneide eines Rasiermessers cf. Dâdistân-î-Dînîk — S. B. E. XVIII — 21, 5 ff.) zu den himmlischen Yazatas. Da erhebt sich Vohu Manô von seinem goldenen Thron und schreit: „Wie bist du, o Gerechter, von der vergänglichen in die unvergängliche Welt gekommen?" Die Seelen der Gerechten gehen erfreut vorüber an Ahura Mazda, an den Amesha Speñtas, am goldnen Thron, am Garô-nmâna (Paradies, wörtlich = Haus der Lieder), der Wohnung Ahura Mazdas, der Wohnung der Amesha Speñtas und der Wohnung der anderen Heiligen. Nachdem in § 33 noch gesagt ist, dass vor dem Geruch des gereinigten Gerechten nach seinem Tode die Daêvas zittern wie das verfolgte Schaf vor dem Wolf, schliesst die Schilderung mit den Worten: „Dort sind die Gerechten bei einander, Nairyô-sanha ist mit ihnen. Nairyô-sanha ist ein Freund Ahura Mazdas". Gegenüber dem ausführlich geschilderten Schicksal des Frommen ist in Vd. 19, 27 ff. das der Gottlosen kaum angedeutet und macht dazu ganz den Eindruck einer späteren Einschaltung: der Dämon Vîzareshu (= der, welcher zieht, schleppt?) führt die Seele des Gottlosen gefesselt. Sie betritt den Weg, der durch die Zeit[1]) für die Bösen geschaffen worden ist. (Ein Einschiebsel ist wohl die Bemerkung in § 31: „Sie" — d. h. das Mädchen — „zieht die Seele der Bösen in Finsternis".)

Derselbe Vorgang wie in Vd 19, 27 ff. ist in einer in nicht unwesentlichen Punkten abweichenden Weise geschildert in Yt. 22, 1—36. Die Form der Darstellung ist auch hier die einer Antwort Ahura Mazdas auf eine Frage Zarathustras

[1]) Eigentümliches Theologumenon! Wie es scheint, wollte man weder Ahura Mazda noch Angra Mainyu zum Schöpfer dieses Weges machen, auf dem der Böse seinem Strafgericht entgegenzugehen hatte. Die Cinvatbrücke ist es allem nach nicht.

(welches der Aufenthaltsort der Seele des Gerechten in der Nacht des Todes sei?). Während der drei ersten Nächte ruht die Seele des Frommen bei dem Haupte, singt die Gâtha Ushtavaiti (= Ys 43), redet nur von Glück und athmet soviel Freude ein, als die ganze Welt der Lebenden enthalten kann. Am Ende der dritten Nacht bei der Morgenröte glaubt sich die Seele des Gerechten versetzt unter Pflanzen und Wohlgerüche. Sie glaubt, dass von Süden her ein sehr süsser, wohlriechender Wind wehe und es kommt ihr vor, als athme sie denselben ein. In diesem Wind glaubt sie die eigene Religion (daêna) auf sich zugehen zu sehn in der Gestalt eines jungen, schönen, glänzenden (Darm: „brillante", Söderblom: „lumineuse") Mädchens mit weissen Armen, starken Brüsten, von vornehmem Geblüt, von der Gestalt einer 15jährigen, des schönsten Mädchens, das die Seele des Gerechten je gesehen. Die Seele des Gerechten fragt das Mädchen, wer sie sei? Sie antwortet: Junger Mann[1]) von guten Gedanken, guten Worten, guten Handlungen,[2]) von der guten Religion: ich bin deine eigene Religion. Jeder liebte dich wegen der Grösse, der Güte, des guten Geruchs, der siegreichen und über die Feinde triumphierenden Stärke, die ich an dir finde. Denn du liebtest mich junger Mann von guten Gedanken u. s. w. wegen der Grösse, der Güte u. s. w., die du an mir findest. Wenn du einen Menschen sahst, der Spötterei trieb (oder: „der sich der Trauer ergab"), sich dem Götzendienst ergab, die Wohlthätigkeit verweigerte (konjektural) und sein Korn verschlossen hielt, dann setztest du dich nieder, indem du die Gâthas sangst, den guten Wassern opfertest und dem Feuer Ahura Mazdas, und den Gerechten erfreutest, ob er von nah oder fern kam. Mich,

---

[1]) Es scheint die Voraussetzung, dass nur junge Männer ins Paradies kommen. Die Erwähnung der Frau in § 18 kommt jedenfalls etwas spät.

[2]) Das im Avesta auch sonst sich grosser Beliebtheit erfreuende und mit öder Monotonie wiederkehrende Schema: gut bezw. schlecht denken, reden, handeln, kennt auch Philo. Er sagt: σχεδὸν τοίνυν καὶ τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα συμβέβηκεν ἐν τρισὶν ἐξετάζεσθαι· διανοίᾳ, λόγοις καὶ πράξεσιν (de mutatione nominum M. I, 614 ff.).

die angenehme, hast du noch angenehmer gemacht, die schöne noch schöner u. s. w. Darauf thut die Seele des Gerechten den ersten Schritt und kommt nach Humata (= guter Gedanke), den zweiten und kommt nach Hûkhta (= gute Rede), den dritten und kommt nach Hvarsta (= gutes Handeln), den vierten und kommt zum unendlichen Licht. Dann fragen sie die Seelen der früher verstorbenen Gerechten: wie bist du gestorben, Gerechter? wie bist du Gerechter gekommen von den mit Vieh bevölkerten Wohnungen, von dieser Welt des Verlangens und der Liebe (D.: de désirs et d'amour)? wie bist du gekommen von der Welt der Körper in die Welt des Geistes, der vergänglichen Welt in die Welt, die nicht vergeht? Wie befindest du dich bei dem langandauernden Glück? Ahura Mazda aber sagt: „Fraget sie nicht so, welche von dem schrecklichen, entsetzlichen Weg herkommt, dem Weg der Angst, wo Körper und Seele sich scheiden, man bringe ihr zur Nahrung Zaremayabutter:[1]) dies ist nach dem Tode die Nahrung des jungen Mannes von guten Gedanken, — Worten, — Handlungen und von der guten Religion. Dies ist nach dem Tode die Nahrung der Frau, die reich an guten Gedanken, Worten und Handlungen, wohlunterrichtet, ihrem Manne unterthan und heilig ist. — Das in Yt. 22, 19—36 geschilderte Schicksal des Gottlosen ist das genaue Gegenstück zu dem des Frommen. In den drei ersten Nächten bleibt die Seele in der Nähe des Haupts, aber sie ruht nicht bei demselben, sondern wirbelt darum herum und singt die Gâtha Kima (Ys. 46). Sie athmet alle Traurigkeit der Welt ein, glaubt sich am Morgen nach der dritten Nacht unter Schnee und Gestank versetzt, glaubt Nordwind zu athmen u. s. w. Nun sollte man auch die Begegnung mit der schlechten Daêna, verkörpert in einem hässlichen Mädchen erwarten, — diese fehlt jedoch im Text: die entsprechende Schilderung findet

---

1) Die Milch, die im Monat Zaremaya (April—Mai) gewonnen wird, gilt für die beste (Darmest.). Söderblom (a. a. O. S. 85) übersetzt die betr. Stelle: „Apportez-lui de la nourriture, du suc (beurre ou crême) du printemps" (s. auch S. 100).

sich dagegen Ardai Vîraf 17, 12–27, wo die schlechte Daêna mit ähnlichen Zügen beschrieben wird, wie die Fliege Druj Nasu Vd. 7, 2. Nach der zu ergänzenden Unterredung mit dem hässlichen Mädchen thut die Seele des Gottlosen den ersten, zweiten, dritten und vierten Schritt und kommt nach Dushmat (= schlechte Gedanken), Duzhukht (= schlechte Reden), Dusvarsht (= schlechte Handlungen) und in die unendliche Finsternis. Die Frage der früher verstorbenen Gottlosen entspricht genau der der Frommen, und ebenso weist Angra Mainyu ganz wie Ahura Mazda jene zur Ruhe mit den Worten: „Fraget sie nicht", obwohl man eine solche Teilnahmsäusserung an einem Ort nicht erwarten würde, zu dem der Weg über die Station „schlechte Reden" führt. Die Beschreibung des Schicksals der Gottlosen ist eben die ganz mechanische Nachzeichnung des Schicksals der Frommen.

Noch ist eine ganz kurze Parallele zu Vd. 19 und Yt. 22 zu erwähnen: Vd. 7, 52. Dort heisst es von dem, der zur Beseitigung eines Dakhma (d. h. eines der, für die vorgeschriebene Aussetzung der Leichen bestimmten Türme) etwas beiträgt und damit dazu hilft, dass der Boden der Kultur wieder zurückgegeben werden kann: „Pour cet homme il n'y aura pas lutte entre les deux esprits, et quand il entrera dans le Paradis, les étoiles, la lune et le soleil le féliciteront et moi, le créateur, Ahura Mazda le féliciterai: Bonheur à toi, ô homme, qui du monde périssable a passé dans le monde qui ne périt pas!"

In ihrem Keim findet sich nun die Lehre des jüngeren Avesta schon im älteren, in den Gâthas. Dieselben sprechen sich mannigfach über das Schicksal der Einzelseele nach dem Tode aus; nur dass ihren Angaben immer etwas Schwankendes und Fliessendes anhaftet. Es ist nämlich nicht immer deutlich, ob das gleich nach dem Tod stattfindende judicium particulare, oder das judicium universale am Ende der Welt gemeint ist. Auch lässt es sich nicht immer scharf auseinander halten, wo die Gâthas nur das ethisch-religiöse Sich-erheben der Seele zur Gottheit, also einen diesseitigen, vorübergehenden Vorgang und wo sie die erst nach dem

Tod erfolgende, endgiltige Erhebung der Seele in die Sphäre der Amshaspands im Auge haben.

Der Weg zum Himmel wird erwähnt Ys. 31, 9: „A toi fut Armaiti etc. — à l'heure ô Ahura Mazda, où tu ouvris (à l'homme) la route du ciël, selon qu'il est bon laboureur ou ne l'est pas"; 33, 5 wo Sraosha gebeten wird: „[fais nous, atteindre] par la vertu les voies pures où demeure Ahura Mazda"; 34, 13: „Dis-la-moi, ô Ahura, cette voie de Vohu Manô, où la conscience des Saints, à la suite de leurs bonnes oeuvres, va goûter les joies de sa sainteté, la récompense que tu annonces aux sages". — Von der Cinvatbrücke ist mehrfach als von einer ganz bekannten Sache die Rede: 46, 10 „à tous-ceux là s'ouvrira un chemin à travers le pont Cinvat"; 46, 11; 48, 2; 50, 7.

Das Thema von der Begleitung der Seele auf ihrem Wege wird in allen möglichen Variationen behandelt.

Die Tugend, die Werke etc. der Seele werden vor allem als ihre Begleiterinnen genannt. So besonders 34, 13: „la conscience des Saints (daênâo Saoshyañtam — cf. Yt. 22!) à la suite de leurs bonnes oeuvres"; 45, 5: diejenigen, die das Wort des Profeten hören und lesen, kommen zu Haurvatât und Ameretât „par les oeuvres de Vohu Manô, ils iront auprès Ahura Mazda"; 33, 5; 50, 8 „— je vous aborde avec les vertus de Vohu Manô" ibid. § 9 „oui avec ces sacrifices je vais à vous en chantant vos louanges, ô Mazda, ô Asha, et avec les oeuvres de Vohu Manô; ainsi en retour de ma dévotion, serai-je maître de mes voeux; ainsi saisirai-je le désir du sage". Entsprechend heisst es vom Bösen 31, 20: „Voilà le monde, ô méchants, où vous conduisent vos oeuvres et votre religion".

Vielfach werden auch die Amshaspands als Begleiter der Seele genannt, was aber im Grund nur ein anderer Ausdruck ist für den eben erwähnten Gedanken, der diese Rolle der Tugend zuweist; denn die Amshaspands sind ja in den Gâthas eigentlich nichts andres, als personnifizierte Tugenden. Der bevorzugteste der Amshaspands ist in dieser Hinsicht Vohu Manô. Er ist genannt 33, 6: „Moi, le Zaotar (der

Priester) saintement pur, j'appelle [les dieux] du Paradis: pour cela [Vohu] Manô viendra m'aider, quand s'accomplira l'oeuvre projetée" (von Darmesteter allerdings auf die Auferstehung bezogen!); 28, 4 „moi (der Zaotar spricht) qui donne le Paradis à l'âme, avec l'aide de Vohu Manô"; 34, 13; 45, 5; 50, 8 f. (s. o. p. 22). Die Trias Mazda, Asha und Vohu Manô wird um ihren Beistand angerufen 50, 7: „Vous les vaillants adorables, je m'arme de votre prière pour me rendre au Pont. O Mazda, Asha et Vohu Manô, conduisez-moi là et venez à mon secours"; Mazda allein 55, 4. Haurvatât und Ameretât sind nach Darm. gemeint 32, 15 „— les tiens sont portés par les deux [anges] dans la demeure de Vohu Manô."

An Sraosha, der später ein so beliebter Seelenführer geworden ist, wendet sich der Sänger 33, 5: „J'appelle Sraosha à mon secours à l'heure où viendra la grande affaire: fais nous atteindre l'empire de Vohu Manô toute la durée de la longue vie — —".

Weiteren Beistand erhält die Seele auf ihrem Weg zum himmlischen Ziel durch das Singen der heiligen Lieder 50, 9: „je vais à vous en chantant vos louanges ô Mazda" etc. und natürlich auch durch ihre guten Gedanken, Worte und Werke 36, 5 (die Stelle gehört allerdings nicht den eigentlichen Gâthas, sondern dem etwas jüngeren Yasna Haptanghaiti an). Erstere Stelle, 50, 9, hat wohl den Anstoss zu der Vorstellung gegeben, wornach die Seele in den drei ersten Nächten nach dem Tod (ohne Zweifel, um glücklich ans Ziel zu kommen) die Gâtha Ushtavaiti ånstimmt. Ähnlich ist in 36, 5 (neben 55, 4) unschwer die Wurzel von Yt. 22, 15 (den drei Stufen zum Paradies) zu erkennen.

Der Ort, an den die Seele des Frommen kommt, ist die „Stätte des Lieds"[1]) garô dmâne (51, 15; 45, 8; 50, 4), die Stätte der guten Gedanken, Worte und Thaten 55, 4, der oberste Lichtraum 35, 5: „[nous venons à toi] vers ces

[1]) Andere vorgeschlagene Übersetzungen des Ausdrucks sind: „Haus der Belohnungen" oder „Haus der Majestät" (s. Söderblom a. a. O. S. 99).

espaces lumineux, cette hauteur des hauteurs, là où l'on dit qu'est le soleil“ cf. Vd. 7, 52 und Yt. 22, 15. Häufig heisst der Ort der Seligen auch einfach vahišta (Pehleviform: vahišt, bahišt) = „der Beste“.

Dort wird die Seele der völligen Vereinigung mit Ahura Mazda und den übrigen Amesha Speñtas teilhaftig: „bien vite accourent à la belle demeure de Vohu Manô, de Mazda et d'Asha tous ceux qui ont mérité bon renom“ 30, 10; „fais nous atteindre l'empire de Vohu Manô toute la durée de la longue vie“ 33, 5; „— celui qui te ressemble, ô Mazda, ira vite habiter avec Asha et Vohu Manô“ 44, 9; „les oeuvres, les paroles, les sacrifices qui donnent l'Immortalité (Ameretât) et Asha et Khshathra et Haurvatât, ô Mazda, c'est à toi avant tous autres que nous les donnons ô Ahura“ 34, 1; vgl. auch 32, 15.

Eben darin, in der völligen Vereinigung mit jenen personnifizierten Tugenden besteht der Lohn der Seele, die hier schon ihre Heimat (cf. z. B. Ys. 34, 9 „posséder Vohu Manô“) in denselben gehabt hat. Die jenseitige Glückseligkeit besteht also in erster Linie in Genüssen geistiger Art. Dies ist namentlich da deutlich die Meinung der Gâthas, wo sie von einem Eingehen in die Wohnung Mazdas, Ashas, Vohu Manôs reden, oder wo der Fromme die Sehnsucht ausspricht, Ahura Mazda zu sehen und sich mit ihm zu unterhalten. Doch ist bei der Beschreibung der künftigen Seligkeit die sinnliche Grundlage nicht ganz vergessen. Die Berücksichtigung dieses Moments ist schon damit gegeben, dass ja für die Gâthas die Amshaspands nicht bloss geistige, sondern auch materielle Güter repräsentieren: so vermittelt Vohu Manô die Gaben der Kuh („la graisse de Vohu Manô“ 31, 21; vgl. auch die Kuh Azi, die in 29, 5 und 50, 2 f. als Symbol aller irdischen und himmlischen Güter erscheint; 49, 5 „le miel et la graisse à celui qui pénétré de Vohu Manô prend pour maître la Religion“. — Diese Dinge erinnern an die Zaremayabutter Yt. 22, 18). Haurvatât und Ameretât spenden Gesundheit und Unsterblichkeit. Dass der Tod aufhören wird, ist in 29, 5 und 48, 1 hervorgehoben

(sonderbarer Weise ist an letztrer Stelle dieses Ereignis nicht bloss für die Menschen, sondern auch für die Dämonen in Aussicht genommen).

Das Schicksal des Gottlosen ist das ziemlich genaue Widerspiel zu dem des Gerechten. Der Gottlose kommt in die Wohnung der Finsternis 31, 20[1]) und in die Behausung der Lüge (drujo dmane): „leur âme et leur conscience (daêna) gémiront quand ils arriveront devant le Pont Cinvat, pour habiter à tout jamais dans le monde de la Druj"; 49, 11; 51, 14; Seufzer, übelriechende Speisen, Hohnreden und Schmerzen erwarten ihn dort: „celui qui aura voulu tromper le juste, à celui-là plus tard gémissements, longue demeure dans les ténèbres, nourriture infecte et paroles d'insulte" 31, 20; 46, 11: „les méchants, les mauvais princes, aux mauvaises actions, aux mauvaises paroles, à la mauvaise religion, à la mauvaise pensée leurs âmes vont recevoir la nourriture immonde" (cf. Yt. 22, 33 und 36) 49, 11; „emportés au lieu de douleur la nourriture immonde et l'anéantissement de toute joie attendent les méchants" 53, 6.

Wir sehen also: Die Elemente zu den späteren Schilderungen des Schicksals der Seele nach dem Tod sind schon in den Gâthas vorhanden — nur in geistigerer, abstrakterer Form, als wir sie im späteren Avesta treffen. Es ist in diesen Gesängen die Rede von einem „Weg zum Himmel", unter dessen Beschreitung doch offenbar nicht bloss ein Vorgang verstanden ist, der nur in das Diesseits hereinfällt; es wird ferner viel gehandelt von der Begleitung der Seele auf diesem Weg: eine Rolle, die teils der Tugend und den guten Werken des Frommen, teils den Amshaspands, teils den Opfern und Gesängen zugewiesen ist, was aber alles eigentlich nur verschiedene Wendungen für denselben Gedanken sind. Endlich wird auch das künftige Los der Frommen wie der Gottlosen mit Ausdrücken geschildert, die z. T. ins spätere Avesta übergegangen sind: dies gilt be-

[1]) Vgl. Vd. 19, 30 „elle tire l'âme des méchants dans les ténèbres" und Yt. 22, 33: der vierte Schritt bringt die Seele des Gottlosen in die unendliche Finsternis.

sonders von den materiellen Gütern, die den Frommen, und den Unannehmlichkeiten und Leiden, die den Gottlosen erwarten. Auch der Cinvatbrücke geschieht mehrfach Erwähnung, — doch ohne dass man eine konkrete Anschauung von ihr bekäme. Sie ist offenbar ein mythologisches Stück, das die Gâthaverfasser übernommen haben und das für sie nur insoweit Interesse hatte, als sich geistige Vorstellungen damit verknüpfen liessen.

Nicht unerwähnt darf hier übrigens bleiben, dass der Parsismus hinsichtlich des Schicksals der Einzelseele nach dem Tod nicht bloss — wie es nach dem Bisherigen scheinen möchte — ein schroffes Entweder — Oder kennt, sondern auch etwas von einem Mittelort weiss, wohin die kommen, die weder zu den entschieden Bösen, noch auch zu den entschieden Guten zu rechnen sind. Im Avesta finden sich allerdings nur die ersten Anfänge dieser Anschauung. Yt. 33, 1 nämlich heisst es: „Regardez et accomplissez les lois données au debut du monde, les oeuvres très pures qu'ordonne le Ratu, tant pour le méchant que pour le juste et pour celui en qui se rencontrent en égale le mensonge et la pureté".[1]) Diese Stelle ist in den letzten Jahren viel erörtert worden. Bartholomä hat nämlich (Z. D. M. G. XXXV [1881] „Beiträge zur Kenntnis der Avesta") erkannt, dass wir hier den Ausgangspunkt zu suchen haben, aus dem sich die spätere Lehre vom Hamestakan (bezw. von den Hamestakan oder Hamyastakan: das Wort ist eigentlich Pluralis und bedeutet so viel als „Gleichgestellte", „Ausgeglichene") entwickelt hat, d. h. von dem Mittelort, an den die kommen, bei denen sich gute und böse Handlungen die Wage halten, und die sich daher weder für den Himmel noch auch für

[1]) Roth („Die Seelen des Mittelreichs" Z. D. M. G. XXXVII p. 223 ff.) übersetzt:

„Wie sichs gebührt, so handhabt (wendet an) die uralten Gesetze
Der Richter (Herr) im gerechtesten Verfahren gegen den Bösen sowohl als den Guten,
Und auch gegen den, bei welchem er ausgleicht (oder: sich ausgleichen) die Missethaten und das Rechtthun."

die Hölle eignen. Eigentlich ausgebildet liegt diese Lehre indes erst in den späteren Parsenschriften vor. Wir treffen sie dort verknüpft mit der Vorstellung von der Wägung der Seele. Vgl. Ardai Vîraf 6: „I came to a place, and I saw the souls of several people, who remain in the same position. And I asked the victorious Srôsh, the pious, and Âtarô the Angel, thus: „Who are they? why remain they here?" Srôsh the pious, and Âtarô the angel, said thus: „They call this place Hamêstagân (the ever-stationary); and these souls remain in this place till the future body; and they are souls of those men whose good works and sin were equal — — — everyone whose good works are three Srôshô — charanâm (der Name eines sehr kleinen Gewichts) more than his sin, goes to heaven; they, whose sin is more, go to hell; they in whom both are equal, remain among these Hamêstagân till the futury body. Their punishment is cold, or heat, from the revolution of the atmosphere; and they have no other adversity". Minokh. 7, 18: „Regarding the ever-stationary[1]) it is declared, that they are from the earth unto the star station; and its affliction for them is then nothing whatever except cold and heat"; 12, 13—15 „And the place of him whose good work is more is in heaven, the place of him whose good work and sin are equal is among the ever-stationary, and when the crime is more, his path is then to hell."

## B. Die Parallelen.

### Die drei Tage nach dem Tode.

Nach Vd. 19, 28 wie nach Yt. 22 bleibt die Seele des Abgeschiedenen drei Tage lang in der Nähe des Körpers; erst am Morgen des vierten Tags geht sie der Erfüllung ihres Schicksals entgegen.

So kommt auch nach dem Talmud die Seele des Abgeschiedenen nicht gleich nach dem Tod an den Ort ihrer Bestimmung, sondern umschwebt den Körper drei Tage lang cf. Moëd Katon III, 5 f. 12a „Nach Rabbi Abba bar Rabbi

[1]) Der entsprechende Pehlevi-Ausdruck lautet hamîstakân.

Papa und Rabbi Josua von Sichnin im Namen des Rabbi Levi schwebt die Seele während der drei Tage über dem Körper, sie denkt wieder in ihn zurückzukehren, aber wenn sie sieht, dass sein Gesicht sich verändert, verlässt sie ihn und geht davon."[1])

So heisst es in der koptischen, von Steindorff herausgegebenen und übersetzten[2]) „Anonymen Apokalypse", dass die Strafengel mit den Seelen der Gottlosen zuerst drei Tage in der Luft schweben, bevor sie sie nehmen und in ihre ewige Strafe werfen (T. U. p. 150).

Vorausgesetzt erscheint ein dreitägiges Verweilen der Seele beim Körper da, wo man bis zur Vornahme der Bestattung drei Tage lang wartet. So Test. Abr. Rec. A. c. 20 — ἐκήδευσαν τὸ σῶμα τοῦ δικαίου Ἀβραὰμ ἕως τρίτης ἡμέρας τῆς τελειώσεως αὐτοῦ καὶ ἔθαψαν αὐτόν —. Παραλειπόμενα Ἱερεμίου c. 9 (The rest of the words of Baruch ed. by Harris, Lond. 1889 pag. 62 f.): καὶ μετὰ ταῦτα ἡτοίμασαν ἑαυτούς, ἵνα κηδεύσωσιν αὐτόν. Καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἦλθε λέγουσα· Μὴ κηδεύετε τὸν ἔτι ζῶντα, ὅτι ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰςέρχεται εἰς τὸ σῶμα αὐτοῦ πάλιν. Καὶ ἀκούσαντες τῆς φωνῆς οὐκ ἐκήδευσαν αὐτόν, ἀλλ' ἔμειναν περικύκλῳ τοῦ σκηνώματος αὐτοῦ ἡμέρας τρεῖς λέγοντες καὶ ἀποροῦντες ποίᾳ ὥρᾳ μέλλει ἀναστῆναι. Μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας εἰςῆλθεν ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς τὸ σῶμα αὐτοῦ. Test. Hiob[3]) c. 53: καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας (nach dem Tode Hiobs) ἐνέθεντο αὐτὸν εἰς τὸν τάφον ἐν καλῷ ὕπνῳ —. Midr. Koheleth zu Koh. 1,15 (s. Wünsche I. pr. Th. VI., 507): „Von zwei Gottlosen kommt der eine beim Gericht, weil er vor seinem Ende noch Busse thut, in die Reihe der Frommen; der andere dagegen in die der Gottlosen. Wie letzterer sich hierüber verwundert ausspricht, antwortet man ihm: Du Thor, als du verkehrt handeltest und deshalb zwei, drei Tage nach deinem Tode nicht in einen Sarg gethan, sondern mit Stricken geschleift wurdest, so wie Jes. 14. 19 f. geschrieben steht, sah diese schimpf-

---

[1]) Vgl. den oben erwähnten Aufsatz von Kohut in Z. D. M. G. XXI.

[2]) Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen Neue Folge II (1899) 3a.

[3]) ed. James Texts and Studies V, 1 (1897).

liche Behandlung dein Genosse und schwur, den frevelhaften Wandel zu verlassen.“ Hier sind die drei Tage nach dem Tode ausgefüllt durch eine Bestrafung, die an dem Leibe des Gottlosen vollzogen wird. Es erinnert dies an die „Strafe der drei Nächte“ (cf. Bundehesh[1]) 30, 16), wie ja auch nach Yt. 22, 20 ff. die Seele des Gottlosen in den drei ersten Nächten nach dem Tod alle Traurigkeit der Welt einatmet. Wenn entsprechend in Yt. 22, 2 ff. die Seele des Frommen alle Freude der Welt einatmet, so ist hiemit zu vergleichen Pistis Sophia ed. Petermann (1851), Latein. Übers. von Schwartze p. 179: posthac veniunt παραλήμπτορες ἐριναῖοι ut ducant ψυχὴν illam e σώματι et posthac παραλήμπτορες ἐριναῖοι tres dies circumeunt cum ψυχῇ illa in τόποις omnibus, monstrantes ei αἰῶνας omnes κόσμου. Ib. p. 242 ducent eius ψυχὴν in laetitia et gaudio, tres dies circumeuntes cum ea, docentes eam creaturas κόσμου in laetitia et gaudio, vgl. noch p. 237 und 240. Sieben Tage sind aus den drei Tagen geworden IV Esra 7, 101 „Sieben Tage haben sie (sc. die Seelen nach ihrer Trennung vom Leibe) Freiheit, um sich in diesen Tagen das, wovon ich gesprochen, zu betrachten; darnach werden sie in ihren Kammern versammelt“. Ein siebentägiges trauerndes Schweben um den toten Körper nahm nach Traktat Sabbat 152a R. Chisdai an.

Auch da dürfte vielleicht die Annahme eines dreitägigen Verweilens der Seele beim Körper vorliegen, wo von einer Auferweckung am dritten oder vierten Tag die Rede ist. So im N. T. bei Christus: merkwürdig ist hier die Übereinstimmung zwischen Mc. 16, 2 ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου u. par. und Vd. 19, 28 „quand l'aurore brille et s'allume, que Mithra le bien armé arrive aux montagnes de sainte félicité et que le soleil se lève —“; kürzer Yt. 22, 7 „à l'aube“. Ferner bei Lazarus (Joh. 11), bei den beiden Zeugen, Henoch und Elias (bezw. dem e i n e n Zeugen — die Tradition ist schwankend —), die dem Messias vorangehen, vom Antichrist getötet werden und wieder auferstehen (vgl. Bousset, der Antichrist 1895 p. 134 ff.). Merkwürdig ist dabei, dass

[1]) Übers. v. E. W. West Pahlavi Texts I, S. B. E. V.

den Stellen, wo die Zeugen nach drei Tagen auferstehen, auch solche zur Seite stehen, wo sich die Zeitbestimmung von $3^1/_2$ Tagen = eine halbe Woche (nach Dan. 9, 27?) findet, so Apok. 11, 9. 11 und Apokalypse des Elias übs. v. Steindorff p. 163. Ferner gehören hierher: der „Prophet“, auch ein Vorläufer des Messias, den Lactanz erwähnt (div. instit. VII, 16, 3) und die Märtyrer bei Commodian carm. apol. 861 f.:

Illos autem Dominus quarto die tollit in auras,
Quos illi vetuerant sepulturà jacentes.[1])

Drei Stunden werden aus den drei Tagen in der Tradition, die den Adam so lang tot liegen lässt, bis er in den dritten Himmel erhoben wird: Apok. Mos. ed. Tischdf. § 37.

Ein 12monatliches Verweilen der Seele in der Nähe des Körpers finden wir Sabbath 152a. Dort wird gefragt: „Wie konnte die Hexe von Endor die Seele des Propheten Samuel heraufbeschwören?“ Die Antwort lautet: „Es waren noch nicht 12 Monate seit seinem Tode verstrichen.“ Als Grund wird angegeben, „weil der Körper in den ersten 12 Monaten nach dem Ableben noch nicht in Verwesung übergegangen ist und infolge dessen die Seele auf- und abwärts steigt. Nach Verlauf von 12 Monaten ist der Körper der Verwesung verfallen, die Seele steigt deshalb aufwärts zum göttlichen Thron und kehrt nicht wieder zurück“.

Ein periodisches Zurückkehren der Seele zum Leichnam (also auch eine allmählich sich vollziehende Trennung) nimmt endlich der Islam an. Nach Wolff a. a. O. p. 76 ff. nämlich kommt die Seele zuerst nach drei, dann nach fünf, schliesslich nach sieben Tagen, um nach ihrem Körper zu sehen. Jedesmal ist sie bekümmerter über die Zerstörung, welche die Verwesung an dem Leichnam angerichtet hat. Nach einer anderen dort erwähnten Meinung hält sich der Geist erst einen Monat bei dem früheren Hause des Toten, dann

[1]) Interessant ist, dass die chinesischen Boxer in ihrer Todesverachtung bestärkt werden durch den Glauben, dass sie nach drei Tagen auferstehen werden, vgl. den Brief von Prof. Dr. Küttner im Schwäbischen Merkur vom 12. Nov. Abdbl. 1900 No. 528.

ein Jahr lang bei seinem Grabe auf. Nach Ablauf des Jahres begiebt er sich dahin, wo die Geister bis zum Tag der Auferstehung versammelt sind.

Nach Yt. 22, 2 singt die Seele des Frommen nach dem Verlassen des Körpers die Gâtha Ushtavaiti. Vgl. hiezu das Leben Josefs übers. v. Stern c. 23 „Und ich liess Michael und Gabriel über seiner Seele wachen wegen der Mächte auf den Wegen; und die [körperlosen] Engel sangen vor ihr, bis sie sie [zum Himmel] meinem guten Vater gebracht hatten". Hier singt also zwar die Seele selbst nicht, aber es singen an ihrer Statt und zu ihrem Besten die Engel.

### Die Seelenreise.[1])

Nach Yt. 22, 15 thut die Seele des Gerechten vier Schritte. Der erste bringt sie zu den guten Gedanken, der zweite zu den guten Reden, der dritte zu den guten Handlungen, der vierte ins unendliche Licht. Dieselbe Vorstellung schwebt dem Verfasser von Yt. 3, 2 vor. Die Stelle lautet bei Darmest.: „quand je proclame Asha Vahishta, la voie s'ouvre aisément de la part des autres Amesha Speñtas. Vers le (Paradis) que Mazda garde avec les bonnes pensées, avec les bonnes paroles, avec les bonnes oeuvres; vers le Garô-nmâna s'ouvre aisément la voie". Nun sind über das Verhältnis der drei Lokalitäten „Gute Gedanken", „Gute Reden", und „Gute Handlungen" zum obersten Paradies zweierlei Ansichten möglich: entweder sind es schon Paradiese (so Darm.) oder nur Vorstufen, Staffeln, auf denen man ins Paradies kommt (so Geldner in „Drei Yasht aus dem Avesta übers. und erkl." 1884 p. 16). Die Vergleichung von Yt. 22 mit der eben angeführten Stelle Yt. 3, 2 scheint die letztere Ansicht zu begünstigen. Indessen ist der Unter-

[1]) Vgl. zu diesem Abschnitt ganz besonders den oben erwähnten Aufsatz von Bousset über „die Himmelsreise der Seele". Interessant sind namentlich auch die Citate, die Bousset in Abschn. V seiner Abhandlung aus den dem Gebiet der griechischen und orientalischen Religionsmischung angehörigen Logia Chaldaica und den hermetischen Schriften beibringt.

schied zwischen beiden Auffassungen im Grund kein erheblicher. Es handelt sich eben in beiden Fällen um Stationen, die man passieren muss, um ins eigentliche Paradies zu kommen.

Gleichfalls eine Drei- bezw. Vierzahl von Himmelsstationen haben wir Vd. 7, 52 (s. o. p. 21). Dort wird die Seele des Frommen beim Eintritt ins Paradies beglückwünscht von den Sternen, dem Mond, der Sonne und Ahura Mazda. Fünf Stationen giebt Sadder 87, 11: Feuer, Sterne, Mond. Sonne und Cinvatbrücke. Doch ist die ursprüngliche Grundlage: Sterne, Mond, Sonne, leicht erkennbar, Feuer und Cinvatbrücke sind spätere Hinzufügungen. Im Ardai Vîraf-Buch (c. 7—10) werden ebenfalls die drei Stationen: Sterne, Mond und Sonne genannt; darüber ist der oberste Himmel, das garô nmâna. Dabei wird die Station der Sterne gleichgesetzt mit der Station Humata = gute Gedanken, die Mondstation mit Hûkhta = Gute Worte, die Sonnenstation mit Hvarsta = gute Thaten. Ebenso Minokh. 7, 9—11. Dâdistân î Dînîk hat 34, 4: Cinvatbrücke, Sterne, Mond, Sonne, endloses Licht.

Sieben bis acht Himmelsstufen treffen wir im Mithraskult[1]) an. Nach der Beschreibung nämlich, die Celsus von demselben giebt, passierten die Seelen nach einander die 7 Thore der Planetensphären, um dann endlich die achte, die der Fixsterne zu erreichen s. Cumont a. a. O. p. 38.

Auch im spätern Judentum und im Christentum der ersten Jahrhunderte findet man — besonders in der apokalyptischen Litteratur — sehr häufig die Vorstellung von einem Aufstieg der Seele durch mehrere Himmel. Für die Gnosis ist sie geradezu zu einem (dem?) charakteristischen Merkmal geworden (vgl. Anz., zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus T. U. XV. 1897). Ansätze dazu finden sich Koh. 3, 21; Sir. 40, 11 „alles was von der Erde ist, kehrt zur Erde zurück und was von der Höhe ist, zur Höhe“. Joseph. Bell. Iud. II, 8, 11: συμπλέκεσθαι μὲν [τὰς ψυχὰς]

[1]) Ausserdem ist diese Anschauung z. B. auch in die späteren Übersetzungen des Ardai Viraf-Buchs eingedrungen.

ὥςπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν . . . ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷον δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι. (S. auch das wichtige, unten S. 39 angeführte Zeugnis des Josephus über die Essener.) Slav. Hen.[1]) 55, 2: „ich werde morgen hinaufgehen in den Himmel, in das oberste Jerusalem, in mein ewiges Erbteil". Mc. 16, 9—20; Joh. 3, 13; Act. 1, 9; Phil. 2, 9; Eph. 4, 10 (Nach einer hübschen Vermutung Boussets ist wohl auch Eph. 6, 11—17 an die durch Dämonen behinderte Seelenreise zu denken); Hebr. 4, 14; 7, 26; 8, 1; 9, 11.

Ausserdem spiegelt sich die Anschauung von der Seelenreise wieder in den so häufigen Erzählungen von frommen Menschen, die im Zustand der Ekstase bei Lebzeiten in den Himmel entrückt wurden. Vgl. Äth. Hen. 71; das slavische Henochbuch; Test. Levi 2 f.;[2]) 2 Cor. 12, 2—4; das sog. IV (griechisch und slavisch erhaltene) Baruchbuch;[3]) die Ascensio Jesaiae;[4]) die „anonyme Apokalypse" Steindorffs (s. o. p. 28), sowie die bis jetzt noch nicht bekannt gewordene Apokalypse des Zephanja, die Clemens Strom. V, 11, 77, citiert.[5]) Auch dem Koran ist die Vorstellung von

[1]) Deutsch von N. Bonwetsch in den Abh. der K. Ges. d. Wiss. zu Göttg. N. F. 1. 1896, englisch von Morfill und Charles, The book of the secrets of Enoch, 1896.

[2]) ed. Sinker, Testamenta XII Patriarcharum, Cambridge 1869, deutsch v. Schnapp bei Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. des A. T. II, 458 ff.

[3]) Den griech. Text hat M. R. James in Vol. V, 1 der Texts and Studies (1897) herausgegeben. Deutsch v. Bonwetsch, Nachr. der K. Ges. der Wiss. zu Gött. Phil.-hist. Klasse 1896 und v. Ryssel, bei Kautzsch, die Apokr. und Pseudepigraphen des A. T. II, 446 ff.

[4]) Ascensio Jesaiae, Aethiopice et Latine ed. ab Aug. Dillmann Lips. 1877 und neuerdings „The ascension of Isaiah" by R. H. Charles. London 1900.

[5]) Auch von Rabbi Josua ben Lewi (Mitte des 3. Jahrh.) wird erzählt, dass er Himmel und Hölle bereiste. (A. Jellinek, Bet-hamidrasch II p. XVIII ff. und 48 ff., vgl. Beer, Einl. zum Mart. des Jesaja bei Kautzsch II, 121 Anm. 1.) Sonstige Beispiele aus dem talmudischen Judentum s. bei Bousset, Himmelsreise a. a. O. S. 145 ff., 151 ff.

einer Reise der Seele durch die Himmel nicht fremd geblieben. Im Koran selbst findet sie sich allerdings noch nicht. Aber wenn Sûre 17, 1 darauf angespielt wird, dass Muhammed während einer Nacht von der Moschee zu Mekka nach der „entferntesten“ (nämlich der zu Jerusalem) getragen worden ist, so ist diese Legende im späteren Islam weiter dahin ausgesponnen worden, dass der Prophet zu seinen Lebzeiten in den Himmel aufgestiegen sei und eine Reise durch Paradies und Hölle gemacht habe.[1])

Was nun die Stationen betrifft, die die Seele auf ihrem Weg zu passieren hat, so sind speziell zur Vierzahl folgende Parallelen aufzuzählen: 2 Cor. 12, 2—4, sofern man in v. 4 eine Steigerung gegenüber von v. 3 erwarten zu müssen glaubt. Doch kann möglicherweise auch v. 4 ganz dasselbe Ereignis meinen, wie v. 3, in welchem Fall das Paradies identisch wäre mit dem dritten Himmel. Ferner gehören hierher die Valentinianer, die gleichfalls vier Himmel annahmen (nach Iren. c. haeres. I, 5, 2 und Tertull. adv. Valent. 20; vgl. auch das Fragment des Theodotus bei Clem. Alex., cit. bei Morfill und Charles, The book of the secrets of Enoch p. XLV).

Die Vorstellung vom Paradies im dritten Himmel finden wir Slav. Hen. 8, Apoc. Mos. § 37, Test. Levi 2 und 3 nach dem ursprünglichen Text[2]). Eine spezielle Parallele zu den drei Stufen Humata, Hukhta und Hvarsta haben wir in Sibyll. VII, 69—75 (nach Friedlieb dem 2. Jahrh. n. Chr. angehörig). Dort heisst es von dem auferstandenen Christus:

πνεύματι δ'ἁγνῷ
Σάρκ' ἐνδυσάμενος, ταχὺς ἵπτατο πατρὸς εἰς οἴκους.
Τρεῖς δ'αὐτῷ πυργοὺς μέγας οὐρανὸς ἐστήριξεν,
Ἐν τῷ δὴ ναίουσι Θεοῦ νομήτορες ἐσθλοί,
Ἐλπίς τ' εὐσεβίη τε, σεβασμοσύνη τε ποθεινή.

---

[1]) Vgl Blochet, Études sur l'histoire religieuse de l'Iran, II in der Revue de l'hist. des relig. t. 40. 1899.

[2]) Vgl. hiezu die Ausführungen von Lueken, Michael 1898 p. 92 A. 5.

Drei Wohnungen der Gerechten finden wir endlich auch bei Irenaeus (V, 36, 1 f.): Himmel, Paradies und Stadt Gottes und bei Clemens (Strom. VI, 14 p. 797, 22), der die drei Wohnungen angedeutet findet durch das Herrnwort von denen, die 30-, 60- und 100fältige Frucht bringen (Mt. 13, 8) vgl. Atzberger a. a. O. p. 361.

Die später herrschend gewordene Zahl ist nun aber nicht die Drei- oder Vier-, sondern die Siebenzahl. Wir finden sie im Talmud, der auch entsprechend 7 Höllen zählt (Chagiga 12b und sonst), im slav. Henoch, in der späteren Bearbeitung des Testamentes Levi, Apocal. Mos. § 35, im Testament Abrahams, Ascensio Jesaiae,[1]) Clem. Strom. V, 11, 77. Auch die Vorstellung von den 7 Martern und 7 Seligkeiten in IV Esra 7, 81 ff. setzt wohl diejenige von 7 Höllen und 7 Himmeln voraus; ebenso die Erwähnung der vier Thore des Feuers, Erdbebens, Sturms und Hagels in IV Esra 3, 19, die Gunkel wohl mit Recht mit den vier unteren Himmeln gleich setzt. Sieben Himmel hat auch die Orig. de princ. II, 3, 6 citierte Baruchapokalypse (die griechische bei Kautzsch zählt nur fünf auf). Die älteren Gnostiker haben meist 7 Archonten gezählt (cf. die 7 Thore der Ophiten nach Orig. c. Cels. VI, 31). Die mandäische Religion hat neben der 5zahl (Genzâ l. 115 und Euting, Qolasta [1867] p. 29. 31) auch die 6zahl (Genzâ l. 89). Letztere trifft materiell einigermassen mit der ursprünglichen Zählung des Parsismus zusammen. Sie lautet: Woche der Sonne, des Mondes, des Feuers, der Sieben, der Ruha, Wasserbäche. Sonne, Mond und die Sieben (sc. die Sterne) sind erweitert durch Feuer, Ruha und Wasserbäche Der spätere Islam hat 7 Himmel cf. Rüling a. a. O. p. 43. 41. Von einer unbestimmten Zahl von Himmelsräumen ist die Rede Joh. 14, 2: ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν.[2])

[1]) In der übrigens deutlich zu erkennen ist, dass die drei unteren Himmel und die vier oberen je einen zusammenhängenden Komplex bilden: Christus muss bei seinem Abstieg schon am Thor des dritten Himmels einen Pass abgeben und nachher noch einmal einen am Thor des ersten Himmels, cf. 10, 24 ff.

[2]) Als Beitrag zur Lösung der Abhängigkeitsfrage möge an

Die Höllenbrücke.

Die Reise, die die Seele nach dem Tod anzutreten hat, beginnt mit dem Überschreiten der Brücke Cinvat (s. o. p. 17 f). Das Seitenstück hierzu haben wir in dem allerdings erst dem siebzehnten Jahrhundert angehörigen, aber auf älteste Quellen zurückgehenden Midraschwerk Jalkuth Ruben: „Die Abgötter werden dereinst über die Brücke der Hölle gehen, sie wird aber für sie so schmal als ein Faden sein, so dass sie in die Hölle hinabstürzen werden", den Kindern

---

dieser Stelle bemerkt werden, dass die hier in Betracht kommenden Ideeen mit ihren Anfängen nicht nur im Parsismus, sondern auch im Judentum in eine ziemlich alte Zeit hinaufreichen dürften. Was den Parsismus angeht, so wäre zu verweisen auf die stark an das Avesta anklingenden Vorstellungen der alten Inder nach A. Weber, „Miszellen aus dem indogermanischen Familienleben" (Festgruss an R. v. Roth, 1893) p. 138 „Wenn es denn nun, nachdem man seine hundert Jahre absolviert hatte, oder früher, zum Sterben kam, wandelte sich die ausgehauchte Seele in Luft, nahm resp. einen Luftkörper an, und ging auf den Fittichen des Windes, oder geleitet von dem als Hund gedachten Winde, dem Sârameya, Ἑρμείας ψυχοπομπός, ins Jenseits hinüber. Der Weg dahin führt über das himmlische Luftmeer mittels einer Brücke, hin zur Sternenbahn, der Milchstrasse (Erminge strete, Aryamṇaḥ panthâḥ), von wo die Lichter der Frommen als Sterne herniederscheinen. Der ungeborene (d. i. ewige) Teil ist es, der auf dieser Bahn wandelt. — Die Welt der Seligen ist noch darüber, im dritten Himmel (Ath. 18, 2, 48), wo auch der himmlische Soma wächst (totîyasyâm ito divi). Dort fliesst Milch und Honig in Strömen, herrscht ewige Jugend, fehlt jedes irdische Gebrechen, findet das Wiedersehen zwischen Eltern, Kindern und Freunden statt (Ath. 6, 120, 3)." — Dass aber ebenso dem Judentum schon in alter Zeit der Gedanke eines Aufstiegs zum Himmel nicht fremd war, darf vielleicht aus der Jakobsleiter Gen. 28, obwohl es sich ja hier nicht um Menschen handelt, geschlossen werden. Dass es eine Mehrzahl von Himmeln giebt, war jedenfalls althebräische Annahme, vgl. die Pluralisform שָׁמַיִם und 1 Reg. 8, 27. Möglicherweise sogar hat das Judentum schon in alter Zeit eine Sechs- bezw. Siebenzahl von Himmelsstufen gekannt. Nach 1 Reg. 10, 19 führten zum Throne Salomos sechs von je einem Löwenpaar flankierte Stufen. Vielleicht liegt hier eine Abbildung himmlischer Verhältnisse vor. Salomo müsste dann hier irgendwie als Vertreter der Gottheit und sein Thron als Symbol des göttlichen Thrones gedacht sein. Diese

Israel dagegen ist verheissen, dass Gott vor ihnen her über die Brücke gehen wird, cf. Corrodi, Geschichte des Chiliasmus (1794) II, 191 f.

Vielleicht darf auch das Gleichnis hierhergezogen werden, mit dem IV Esra 7, 6 ff. gezeigt werden soll, dass die gegenwärtige arge Welt der notwendige Durchgang für die kommende gute ist: „Es giebt eine erbaute Stadt, die ist in einer Ebene gelegen und ist alles Guten voll; der Eingang dazu aber ist eng und führt an Abgründen hin, wo rechts Feuer, links tiefes Wasser droht; und nur einen einzigen Pfad giebt es zwischen beiden, zwischen Feuer und Wasser,

---

Auffassung vom König als Repräsentanten der Gottheit war allerdings dem späteren Judentum höchst anstössig. Dass jedoch die Juden der alten Zeit in diesem Stück doch nicht so völlig anders dachten, als das ganze übrige Altertum, darf vielleicht aus Andeutungen entnommen werden, wie wir sie 1 Reg. 3, 28; 2 Sam. 14, 17. 20; 19, 20 und sonst finden. Bei solcher Auffassung des Thrones Salomos würden wir es auch besser verstehen, wie es später zu den — uns äusserst phantastisch scheinenden — Ausmalungen dieses Gegenstandes gekommen ist, wie wir sie z. B. in der Chronik Jeraḥmeels (The chronicles of Jeraḥmeel, translated by M. Gaster 1899 (S. 251 ff.) in Oriental translation fund New Series IV) finden. Bemerkenswert sind die nach dieser Schilderung ausser den Löwen noch auf den Stufen des Thrones befindlichen Tiere, die durch ihr Geschrei die Kläger und Zeugen zu schrecken suchen, dass sie keine ungerechten Klagen vorbringen und kein falsches Zeugnis ablegen. Dieselben erinnern stark an die die Seele auf ihrer Himmelsreise bedrohenden Geistermächte. Sollte die Vermutung, wonach schon die alten Israeliten sechs bezw. sieben Himmelsstufen gekannt haben, richtig sein, so dürfte diese Anschauung nicht ohne weiteres (mit Bousset, Himmelsreise a. a. O. S. 236) als die jüngere bezeichnet werden. Sie wäre dann vielmehr nur eine Zeit lang in den Hintergrund gedrängt worden durch die Anschauung von den 3—4 Himmeln, um dann in christlicher Zeit ihrerseits wieder (vielleicht infolge von babylonischen Einflüssen) die beliebtere zu werden. — Drei Himmel hat die stoische Philosophie angenommen, die Sphäre des Mondes scheidet nach oben und unten, s. Bousset, Himmelsreise a. a. O. S. 254 f. In der nordischen Mythologie scheint die Welt nach der Völuspa aus 9 Himmeln und 9 Höllen bestanden zu haben. So wenigstens nach der von E. H. Meyer (Völuspa 1889 p. 45) vorgeschlagenen Lesart (Niomank heima, nio ívister).

und dieser Pfad ist so schmal, dass er nur eines Menschen Fussspur fassen kann.“ Gunkel hat gewiss Recht, wenn er sagt „dieses Bild ist nicht ganz der Wirklichkeit entnommen, sondern es ist auch Phantastisches“ — man könnte auch sagen „Mythologisches“ — „benützt.“ Dahin gestellt mag dann aber bleiben, ob die von Gunkel aufgestellte Ansicht richtig ist, wonach das Bild von der Hadesfahrt nachwirken soll.

Im Islam ist die Höllenbrücke sehr häufig erwähnt. Im Koran allerdings noch nicht (cf. Rüling a. a. O. p. 27), aber in der Sunna und der Dogmatik cf. Rüling p. 57. 62 f. 72; Wolff a. a. O. p. 109. 122. 134. 147 ff.[1])

Die Gefährlichkeit der Seelenreise.

Der Weg, den der Mensch nach dem Sterben zu gehen hat, heisst Yt. 22, 17 ein schrecklicher, entsetzlicher, ein Weg der Angst. „Ne l'interrogez pas ainsi“ — ruft Ahura Mazda den die Seele des Frommen befragenden Seligen zu — „celui quit vient de faire le terrible, l'effrayant chemin, le chemin de détresse, où se séparent le corps et l'âme.“ So heisst auch speziell der Weg über die Cinvatbrücke Minokh. 41, 12 „dreadful“. Schrecklich ist er natürlich wegen der Gefahr, in den Abgrund zu stürzen. Aber auch feindliche Gewalten lauern der zum Himmel reisenden Seele auf; vgl. Arnob. II, 62: Magi spondent commendaticias habere se preces, quibus emollitae nescio quae potestates vias faciles praebeant ad caelum contendentibus subvolare. Id. II, 13: Quid illi sibi volunt secretarum artium ritus, quibus adfamini nescio quas potestates, ut sint vobis placidae neque ad sedes remeantibus patrias obstacula impeditionis opponant.

Vgl. hierzu die Angaben, die der ἀποθανατισμός in dem grossen Pariser Zauberkodex (Wessely p. 56 ff.)

---

1) Auf indogermanische Parallelen weist Weber in seinen oben erwähnten „Miscellen aus dem indogermanischen Familienleben“ (Festgr. an Roth S. 138 A. 1) hin. Siehe auch Söderblom a. a. O. S. 93 (die Gjöllbrücke bei den nordischen Germanen) und S. 14 (über die Totenbrücke bei den Indianern Canadas).

über die Mithrasmysterien macht. Darnach nimmt der Magier das vorweg, was die Seele nach dem Tode erlebt. Auf die erste Anrufung soll der Magier dreimal tief Atem holen; dann, heisst es, wird er sich emporgehoben und zu dem Licht aufsteigen sehen. Vor seinen Augen erscheinen die Sterngötter am Himmel auf- und niedersteigend; aber schon haben sie auch ihn erblickt und stürmen feindlich heran. In dieser Not hilft die magische Formel, dann werden ihn die Götter freundlich anblicken und nicht mehr auf ihn losstürmen (s. Anz a. a. O. S. 80 f.). Dieselbe Anschauung treffen wir bei den Essenern, von denen Josephus Antt. XVIII, 1, 5 (ed. Niese § 18) bemerkt: ἀθανατίζουσιν δὲ τὰς ψυχὰς περιμάχητον ἡγούμενοι τοῦ δικαίου τὴν πρόσοδον. Hier ist auch die Ursache der Schwierigkeit des Wegs angedeutet: der Zugang zur Unsterblichkeit wird der Seele streitig gemacht, wie angenommen werden muss, durch feindselige Geistermächte: also ganz wie die Magier nach Arnobius lehrten.

Ferner ist hier zu vergleichen:

Der Gesang der Therapeuten nach dem Bericht Philos de vita contempl.[1]) M. II, 485 über den Durchzug durchs rote Meer. Dieser Vorgang ist offenbar als ein Symbol des Schicksals der Seele nach dem Tod gemeint, wie überhaupt die hl. Schrift nach der Auffassung der Therapeuten einen doppelten Sinn hat: der Buchstabe geht auf den Körper, der verborgene, geistliche Sinn auf die Seele ib. II, 483 (M.).

IV Esra 7, 1 ff. s. o. S. 37.

Ap. Mos. ed. Tischdf. § 13 sagt der Erzengel Michael zu Seth, er solle wieder zu seinem Vater Abraham ins Paradies zurückkehren, da bald das Mass von dessen Leben vollendet sein werde: ἐξερχομένης δὲ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ μέλλεις θεάσασθαι τὴν ἄνοδον αὐτῆς φοβεράν.

---

1) Die Schrift wird neuerdings wieder von mancher Seite für ächt gehalten. Vgl. Schürer III³, 537 f.

Pseudo-Clement. Recogn.[1]) I, 45: velut qui asperam superaverint viam (Gemeint sind die Gläubigen, die Christus einst mit dem Öl der Unsterblichkeit salben wird).

Der berühmte (gnostische?) Hymnus von der Seele „die Perle"[2]) nennt den Weg von Parthien nach Ägypten (= von der himmlischen Heimat in die irdische Leiblichkeit) und wieder zurück „gefährlich und schwierig." Im Leben Josefs des Zimmermanns übers. von Stern c. 22 (a. a. O. S. 285) bittet Jesus Gott, er möge einen grossen [Cherub und den] Chor der Engel senden und Michael, den Verwalter der Güte und Gabriel, den Überbringer des Evangeliums des Lichts, „dass sie mit der Seele meines Vaters Josef gehen und [den Weg vor ihr her zeigen, bis] sie die 7 Äonen der Finsternis überschreitet und ferner, dass sie in diesen engen Wegen wandeln, auf welchen es (sehr) schrecklich zu gehen ist und auf denen sich die Mächte lagern, welche sehr schrecklich zu sehen sind; dort ist der Feuerstrom, welcher wie die Fluten des Todes fliesst."

## Die Begleitung der Seele.

Die Seele braucht daher auf dem Weg ins Jenseits notwendig eine Begleitung. Dieselbe bilden nach den Gâthas für den Frommen vor allem seine Tugend, seine Werke oder seine Religion. Nach dem jüngeren Avesta kommt

---

1) S. Clementis Romani Recognitiones Rufino interprete ed. Gersdorf 1838.

2) Deutsch bei Lipsius, Apokr. Apostelgeschichten und Apostellegenden I (1883) S. 292 ff., syr. Text und engl. Übers. von Bevan in den Texts and Studies V, 3 (1897). Man hat dieses Lied früher als ein Erzeugnis der Gnosis und zwar der Schule des Bardesanes angesehen (so noch Bevan T. St. V, 3 S. 5). Allein schon Harnack hat (Chronol. der altchr. Litt.) bemerkt, dieser Hymnus „enthalte absolut nichts Christliches und folglich auch nichts Gnostisches" und Hilgenfeld (Berl. Philol. Wochenschr. 26. März 1898 p. 389) und Cumont (Textes et monum. I, 15) schreiben ihm parsische Herkunft zu. Wäre letztere Annahme richtig, so müsste von uns das Lied neben den sonstigen mazdayasnischen Urkunden als Zeuge für die Anschauungen des Parsismus aufgeführt werden; allein die dafür angeführten Gründe scheinen mir nicht stichhaltig zu sein.

ihm letztere entgegen in der Gestalt eines schönen Mädchens. Entsprechend wird nach den späteren Parsenschriften die Seele des Gottlosen durch ihre personifizierte schlechte Religion an den Ort ihrer Bestimmung geleitet. Hiezu sind folgende Parallelen anzumerken:

Sap. Sal. 4, 2: παροῦσάν τε μιμοῦνται αὐτήν (sc. die ἀρετή) καὶ ποθοῦσιν ἀπελθοῦσαν.
καὶ ἐν τῷ αἰῶνι στεφανηφοροῦσα πομπεύει τὸν τῶν ἀμιάντων ἄθλων ἀγῶνα νικήσασα.

Es ist hier zwar nicht ausdrücklich bemerkt, dass die Tugend dem Frommen in der Ewigkeit vorangeht, doch ist dies nach dem ganzen Zusammenhang wohl als Sinn anzunehmen; jedenfalls aber soviel, dass der Fromme die Tugend in der Ewigkeit schaut. Ist doch in derselben Schrift gesagt, dass dem Ungerechten am Tag der Rechenschaft seine Sünden gegenübertreten —

4, 20: Ἐλεύσονται ἐν συλλογισμῷ ἁμαρτημάτων αὐτῶν δειλοί, καὶ ἐλέγξει αὐτοὺς ἐξ ἐναντίας τὰ ἀνομήματα αὐτῶν.

Hen. 91, 4: „wandelt in Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit meine Söhne, und sie wird euch auf guten Wegen leiten und die Gerechtigkeit wird eure Genossin sein!" Ganz der Standpunkt der Gâthas!

Test. Levi 13: ποιήσατε δικαιοσύνην, τέκνα μου, ἐπὶ τῆς γῆς, ἵνα εὕρητε ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Apoc. 14, 13: μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι. Ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν· τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ'αὐτῶν. Ich glaube, dass es den Sinn dieser Worte nicht trifft, wenn Holtzmann im Handkommentar zu dem „ihre Werke folgen ihnen nach" erklärend hinzufügt: „brauchen also nicht noch einmal gethan zu werden." Der Gedanke ist doch nicht eben natürlich, dass man Werke, die in diesem Leben zu vollbringen waren, in jenem möglicherweise noch einmal zu thun haben könnte. Vielmehr werden offenbar die guten Werke als Begleiter gedacht, deren der Verstorbene bedarf, um an den Ort der Ruhe zu gelangen.



IV Esra 7, 35: et opus subsequetur et merces ostendetur et justitiae vigilabunt et injustitiae non dormibunt.

Ep. Barn. 4, 12: Ὁ κύριος ἀπροςωπολήμπτως κρινεῖ τὸν κόσμον. Ἕκαστος καθὼς ἐποίησεν κομιεῖται. Ἐὰν ᾖ ἀγαθός, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ προηγήσεται αὐτοῦ· ἐὰν ᾖ πονηρός, ὁ μισθὸς τῆς πονηρίας ἔμπροςθεν αὐτοῦ.

Tract. Sota f. 3 b: „R. Samuel bar Nachmani hat im Namen des R. Jonathan gesagt: wer ein gutes Werk in dieser Welt ausübt, dem schreitet es in jener Welt voran, wie es heisst Jes. 58, 8: „Und es geht dir voran deine Gerechtigkeit"; wer dagegen eine Sünde in dieser Welt begeht, den umschlingt sie und geht ihm voran am Tag des Gerichts, wie es heisst" u. s. w.

Commod. Instr. I, 27, 14:

Trade te jam Christo, ut te benefacta sequantur.

Lactanz a. a. O. VII, 27, 16: intendamus ergo justitiae, quae nos inseparabilis comes ad Deum sola perducet.

Nach Apoc. Pauli ed. Tischdf. p. 43 f. stehen neben der Seele (des Gerechten wie des Gottlosen) bei ihrem Ausgang aus dem Körper alle ihre Werke (ähnlich sieht nach Bund. 30, 10 beim Weltgericht jeder seine guten und seine bösen Thaten). Vgl. ibid. p. 47 οὐκ οἶδας ὅτι ἡνίκα ἄν τις τελευτήσῃ ἔμπροςθεν τρέχουσιν αἱ πράξεις αὐτοῦ κἄντε ἀγαθαὶ κἄντε πονηραί εἰσιν.

Leben Josephs des Zimmermanns übers. von Stern c. 1 (a. a. O. p. 271): „gleich wie niemand dem Tode entgehen kann, so kann niemand dem entgehen, was er gethan, es sei gut oder böse."

Aus den Texten der Mandäer gehört hierher die Stelle Genzâ l. 89, 1 ff.:

„Einen Ruf erhebe ich: an der Wache des Šameš, wer führt mich vorüber?

Dein Lohn und dein Werk und deine Gerechtigkeit und Tugend führen an der Wache des Šameš dich vorüber."

Schöne Parallelen bietet auch hier wieder der Islam:

Einer der Namen, die im Koran dem jüngsten Tag beigelegt werden, ist jaum al-talâḳi = der Tag des Sichbe-

gegnens Sûre 40, 15. Er heisst so (nach Rüling a. a. O. p. 10) „weil da die Seelen und die Leiber sich begegnen, oder die Bewohner des Himmels und der Erde, oder die Götzen und die, welche ihnen gedient haben, oder die Thaten und die Thäter.“

Wolff a. a. O. c. 3: „der Tod spricht zum Menschen: siehe, du hast nichts Gutes vorangeschickt für deine Seele.“

ibid. c. 7 „— wenn die Bahre hingesetzt wird, damit das Gebet verrichtet werde, so wird wiederum dreimal gerufen und zwar: O Sohn Adams, alles, was du gethan, wirst du bald sehen. War dein Werk gut, so wirst du es als ein gutes sehen; war es aber böse, so wirst du es als ein böses anschauen.“

ibid. c. 14 (Gott ruft vom Himmel:) „Mein Knecht ist fromm, so bereitet für ihn das Lager in dem Paradiese und bekleidet ihn mit Kleidern des Paradieses und öffnet für ihn die Paradiesespforte. Da führt man ihm, sagt der Profet, Düfte und Wohlgerüche des Paradieses zu, und es wird ihm weit gemacht in seinem Grabe, und darin eine so grosse Öffnung gelassen, als sein Blick zu reichen vermag. Dann kommt ein Mann mit den schönsten Kleidern und lieblichsten Wohlgerüchen und spricht: ich will dir die frohe Botschaft bringen, die dein Herr an diesem deinem Tage, der dir verheissen wird, dir verkündigen lässt. Da sagt der Mensch zu ihm: wer bist du? Gottes Barmherzigkeit sei mit dir! Ich habe keinen schönern Mann in der Welt gesehen, als du bist. Und dieser antwortet: ich bin dein frommes Thun.“ ib. p. 65: „dann erscheint ein Mann von hässlicher Gestalt und üblem Geruch und spricht: möge dir Gott Böses zu Teil werden lassen! Denn wahrlich deine ganze Handlungsweise war nur so beschaffen, dass du dich lässig zeigtest im Gehorsam und eifrig im Ungehorsam gegen Gott. Da sagt der Tote: wer bist du? Ich habe in der Welt nichts Hässlicheres gesehen, als du bist. Und jener antwortet: ich bin dein schlechtes Thun! Da öffnet er vor ihm eine Pforte zur Hölle und er sieht auf den für ihn daselbst bestimmten Platz.“

Nach Gazzâli (Rüling a. a. O. p. 55) treten zu jedem

seine Werke heran und zwar in Gestalt eines Reittiers, als Maultier oder als Esel oder als Widder, das sie bald trägt und bald abwirft.

In der Sunna heisst es „drei Dinge folgen dem Toten, doch zwei davon kehren zurück. Es folgen ihm seine Familie, seine Güter, seine Werke. Seine Familie und seine Güter verlassen ihn wieder und nur seine Werke bleiben ihm.“ (Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? [1833] S. 93.)

Den Gedanken der Abholung und Begleitung der Seele durch gute bezw. böse Engel finden wir in folgenden Stellen:

Test. Asser 6: τὰ τέλη τῶν ἀνθρώπων δείκνυσι τὴν δικαιοσύνην αὐτῶν, γνωρίζοντες τοὺς ἀγγέλους κυρίου καὶ τοῦ Σατανᾶ. Ἐὰν γὰρ τεταραγμένη ἡ ψυχὴ ἀπέρχεται, βασανίζεται ὑπὸ τοῦ πονηροῦ πνεύματος, οὗ καὶ ἐδούλευσεν ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἔργοις πονηροῖς· ἐὰν δὲ ἡσυχῶς ἐν χαρᾷ ἐγνώρισε τὸν ἄγγελον τῆς εἰρήνης, παρακαλέσει αὐτὸν ἐν ζωῇ. Diese Stelle kommt der Vorstellung von dem schönen Mädchen als der personifizierten Religion des Frommen sehr nahe. Denn die Gerechtigkeit des Menschen bezw. seine Ungerechtigkeit wird nach dem Tod ja eben kund gemacht durch das Erscheinen des ἄγγελος τῆς εἰρήνης bezw. des πνεῦμα πονηρόν.

Test. Napht. 8 Ἐὰν ἐργάσησθε τὸ καλὸν τέκνα μου, εὐλογήσουσιν ὑμᾶς καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἄγγελοι. Καὶ θεὸς δοξασθήσεται δι’ ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσι, καὶ ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ’ ὑμῶν, καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέξουσιν ὑμῶν. Entsprechend werden dann im selben Kapitel die Folgen geschildert, die das Thun des Bösen nach sich zieht. — Die θηρία erinnern hier an die Dämonen, von denen die Seele nach der gewöhnlichen Anschauung bei ihrer Reise bedrängt wird. Vgl. die ὄφεις καὶ θηρία, die nach griechischer Vorstellung die Seele auf dem Weg zum Hades bedrohen (Aristoph. Ran. 143 ff. 278 ff.; Verg. Aen. 6, 273 ff. 285 ff.) und denen, wenigstens nach späterer Auffassung, sich auch der Kerberos zugesellt (s. Rohde, Psyche[1] S. 280 f.).

Luc. 16, 22.

Tract. Kethub. 104a: „R. Eleasar hat gesagt: in der

Stunde, wo ein Gerechter scheidet, gehen drei Scharen Dienstengel ihm entgegen; die eine spricht zu ihm „er komme in Frieden“ u. s. w. Die Seelen der Frevler werden von drei Scharen Würgengeln, — gleichfalls mit entsprechenden Begrüssungen in Empfang genommen.

Jalk. Genes. § 20 (nach Kohut, „Was hat“ etc. a. a. O. p. 567) „beim Erscheinen des Frommen begeben sich ihm die Engel entgegen, ziehen ihm seine Totenkleider aus und legen ihm Gewänder von reinstem Äther an und singen ihm also entgegen: Geniesse in Freuden deine Speise“. Hierauf begleiten sie ihn an einen köstlichen, von tausenderlei Rosen und Myrten umdufteten Ort, sechzig Engel umgeben jeden Frommen und singen immer also: Geniesse in Freuden den süssen Honig, weil du dem Gesetze treu bliebest. — Hierauf zerteilt sich um den Frommen .das Paradies in drei Abteilungen. Er betritt die erste und schmückt sich mit der Blüte der Kindheit, er betritt die zweite, das Gemach des Paradieses und geniesst die Freuden der Jugend, er gelangt in das dritte Paradies und freut sich mit den Greisen. Längs des Eden grünen Myriaden von Bäumen, deren geringster köstlicher und wohlriechender duftet, als die wohlriechendsten Pflanzen. In der Mitte erhebt sich der Baum des Lebens, der sich mit den weiten Zweigen ausbreitet und in sich tausenderlei von verschiedenem Geschmack und Wohlgeruch vereinigt.“[1])

Test. Jobi[2]) c. 52: καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας εἶδεν τοὺς ἐλθόντας ἐπὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. καὶ εὐθέως ἀναστὰς ἔλαβεν κιθάραν καὶ ἔδωκεν τῇ θυγατρὶ αὐτοῦ Ἡμέρᾳ· τῇ δὲ Κασίᾳ ἔδωκεν θυμιατήριον, τῇ δὲ Ἀμαλθείας κέρας ἔδωκεν τύμπανον, ὅπως εὐλογήσωσιν τοὺς ἐλθόντας ἐπὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ· αἱ δὲ λαβοῦσαι εἶδον τὰ φωτεινὰ ἅρματα τὰ ἐλθόντα ἐπὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ καὶ ηὐλόγησαν καὶ

1) Die Stelle ist gleich hier in ihrer ganzen Ausdehnung citiert, weil sie, wie sich noch zeigen wird, eine ganze Anzahl von Parallelen zum Parsismus bietet.

2) ed. by James T. St. V, 1 (1897). James hält das Buch für die griechische Paraphrase eines hebräischen Midrasch aus dem 2. oder 3. Jahrhundert.

ἐδόξασαν, ἑκάστη ἐν τῷ ἐξαιρέτῳ διαλέκτῳ. μετὰ ταῦτα ἐξῆλθεν ὁ ἐπικαθήμενος τῷ μεγάλῳ ἅρματι, καὶ ἠσπάσατο τὸν Ἰώβ, βλεπουσῶν τὸν τριῶν θυγατέρων καὶ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς βλέποντος ἄλλων δέ τινων μὴ βλεπόντων· λαβὼν δὲ τὴν ψυχὴν ἀνεπετάσθη ἐναγκαλισαμένος αὐτὴν καὶ ἀνεβίβασεν ἐπὶ τὸ ἅρμα καὶ ὥδευσεν ἐπὶ ἀνατολάς· τὸ δὲ σῶμα αὐτοῦ περισταλὲν ἀπηνέχθη εἰς τὸν τάφον προηγουμένων τῶν τριῶν θυγατέρων αὐτῶν καὶ περιεζωσμένων καὶ ὑμνολογουσῶν ἐν ὕμνοις τοῦ πατρός.

Apoc. Pauli ed. Tischdf. p. 40: Paulus sieht grosse, schreckliche Engel voll Zorn, aus deren Mund eine Feuerflamme kommt, und die mit feurigem Gewand angethan sind: das sind die, welche den Seelen der Sünder entgegengesandt werden in der Stunde ihres Abscheidens; andere Engel, deren Angesicht leuchten wie die Sonne, die mit goldenen Gürteln gegürtet sind, Kampfpreise in den Händen haben, auf denen der Name des Herrn geschrieben ist etc., werden am Tag der Auferstehung geschickt, um die Seelen der Gerechten abzuholen.

Die oben p. 28 citierte Stelle aus der „anonymen Apokalypse“ Steindorffs.

Ähnliches in der Homilie des Macarius von Ägypten (Hom. XXII ap. Migne Patr. Gr., cit. nach James T. St. II, 2 p. 19 f.).

In dem Hymnus auf die Seele sind die Begleiter auf dem Weg nach Ägypten zwei Boten; auf dem Rückweg der Brief, der der Seele aus dem Haus ihres Vaters zugeschickt worden war, um sie an den vergessenen Auftrag zu erinnern; schliesslich auch noch das Kleid, mit dem sie an der Schwelle des Paradieses angethan wird (cf. v. 98 in der Übersetzung von Bevan). Ganz auffallend aber werden wir an das schöne Mädchen des Avesta erinnert, wenn v. 76 ff. die Seele von dem Kleid, das ihr entgegengebracht wird, bemerkt: „On a sudden, as I faced it, the garment seemed to me like a mirror of myself. I saw it all in my whole self, moreover I faced my whole self in (facing) it, for we were two in distinction and yet again one in one likeness! Ebenso wenn v. 92 mit Bezug auf die Seele das Kleid spricht: „And

I also perceived in myself that my stature was growing according to his labours".[1])

Die Stelle des Mädchens im Avesta vertritt im Test. Abrah. 16 f. (Rec. A.) der den Frommen und den Gottlosen in zwiefacher Gestalt sich zeigende Todesgott, Thanatos. Wie derselbe den Abraham besucht, heisst es: καὶ ἰδοὺ ὀσμὴ εὐωδίας ἤρχετο πρὸς αὐτὸν (sc. zu Abraham) καὶ φωτὸς ἀπαύγασμα. Abraham fragt den Thanatos (c. 17), ob er allen in so schöner Gestalt erscheine? Derselbe antwortet: οὐχὶ κύριε μου Ἀβραάμ· αἱ γὰρ δικαιοσύναι σου καὶ τὸ ἄμετρον πέλαγος τῆς ἀγάπης σου τῆς πρὸς θεὸν ἐγένετο στέφανος ἐπὶ τῆς ἐμῆς κεφαλῆς καὶ ἐν ὡραιότητι καὶ ἐν ἡσυχίᾳ πολλῇ καὶ κολακίᾳ προςέρχομαι τοῖς δικαίοις· τοῖς δὲ ἁμαρτωλοῖς προςέρχομαι ἐν πολλῇ σαπρίᾳ καὶ μεγίστῃ πικρίᾳ καὶ ἀγρίῳ τῷ βλέμματι καὶ ἀνίλεῳ. Merkwürdig ist hier besonders das Zusammentreffen einerseits der Vorstellung im Testament Abrahams, dass die Tugend der Frommen dem Tod ein Kranz aufs Haupt geworden ist und andererseits der Worte in Avesta: „mich, die Angenehme, hast du noch angenehmer gemacht, mich die Schöne noch schöner" u. s. f.

Mânis Lehre über die Begleitung der Seele ist nach dem Fihrist al-ʿulûm[2]) folgende: „Kommt der Tod des Wahrhaftigen[3]) heran, so sendet ihm der Urmensch einen lichtglänzenden Gott zu in der Gestalt des „geleitenden Weisen" und in dessen Begleitung drei [weitere] Götter, sowie mit ihnen das Wassergefäss, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz. Zugleich mit ihnen kommt die Jungfrau, welche der Seele dieses Gerechten ähnlich ist. Es erscheint ihm aber auch der Teufel der Habgier und der Lust und andere Teufel. Wenn sie der Wahrhaftige sieht, so ruft er die Götter zu Hilfe, welche die Gestalt des geleitenden Weisen führen, sowie die drei anderen Götter.

---

1) Diese Parallele hat meines Wissens zuerst Bousset (Himmelsreise a. a. O. S. 233 A. 2) bemerkt.

2) Auszugsweise übersetzt von Kessler, Mani I (1889) p. 382 ff.

3) Von dem Wahrhaftigen unterscheidet der Manichäismus den Kämpfenden und den Sünder.

Diese nähern sich ihm; und sobald sie die Satane sehen, wenden sie flüchtlings den Rücken. Dann nehmen jene den Wahrhaftigen, bekleiden ihn mit der Krone, dem Kranze und dem Kleide, geben ihm das Wassergefäss in seine Hand und steigen mit ihm auf der Säule des Lobpreises auf zum Mondhimmel, zum Urmenschen und zu der Nahnaha, der Mutter der Lebendigen, bis an den Platz, an welchem er sich zu Anfang im Lichtparadiese befand."

Bei den Mandäern kommt neben der oben S. 42 erwähnten Vorstellung noch die andere vor, wonach die Seele durch zwei Utrâs[1]) geführt wird cf. Genzâ l. 88, 23 ff.:

„Mich verlangt zu gehen mit den zwei Utrâs, die zu mir kamen,
Ich fürchte mich zu gehen bei den Matartâ-Insassen, die beim Wege wohnen.
Warum doch fürchtest du dich Seele, da die Utrâs bei dir sind?" —

Als bestimmt mit Namen fixierte Seelenführer finden wir im Parsismus hauptsächlich: Sraosha, Mithra und Vohu Manô (ausserdem auch das Feuer — Ys. 36, 2 — sowie die Genien der Luft, Vayu, und des Siegs, Verethraghna, [Minokh. 2, 115]).

Sraosha (s. o. p. 26) geleitet die Seele zur Cinvatbrücke (Gr. Bundehesh cf. Darm. II, 312). Während der drei Nächte nach dem Tod des Frommen wird ihm ein Opfer dargebracht (Srôsh drôn), damit er die Seele auf ihrem Wege ins Jenseits schütze gegen die Angriffe der Dämonen (Vd. 9, 56; Dâdistân 28; Minokh. 2, 124). Mit Rashnu und Mithra zusammen ist er Richter über die Toten Minokh. 2, 118; Dâd. 14. 28.

Mithra erscheint in den parsischen Schriften nicht ausdrücklich als Seelenführer, sondern nur in der — freilich verwandten — Rolle des Totenrichters: Yt. 10 (Mihr-Yasht), 93; Minokh. 2, 118 ff.; Dâd. 14, 3; 13, 11; Saddar 1, 4; 18, 16; Ardai Vîraf 5. Dagegen citiert Cumont (Textes et monum. II, 19 f.) einige Äusserungen des Kaisers Julian,

1) Utrâs = himml. Geister, Engel.

wonach Mithra in späterer Zeit als Seelenführer verehrt wurde. So in Fragm. b: Σοὶ δέ, πρὸς ἡμᾶς λέγων ὁ Ἑρμῆς, δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνῶναι· σὺ δ'αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν ἔχου, πεῖσμα καὶ ὅρμον ἀσφαλῆ ζῶντί τε σεαυτῷ παρασκευάζων, καὶ ἡνίκα ἂν ἐνθένδε ἀπιέναι δέῃ, μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστὰς σεαυτῷ. Ibid. Fragm. c („après avoir exposé, conformément aux théories néoplatoniciennes, comment le soleil attire à lui les âmes, Julien ajoute, faisant allusions aux mystères de Mithra" [Cum.]): Εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἁψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν, ἀνάγων δι'αὐτοῦ τὰς ψυχάς, ἄγνωστα ἐρῶ etc. cf. Vd. 19, 28.

Über Vohu Manô als Seelenführer s. o. p. 22 f. Im Grossen Bundehesh heisst er andâmân-kâih = „der, welcher einführt" sc. ins Paradies cf. Darm. II, 307. Als Totenrichter wird er genannt Dâd. 31, 11.

Den drei genannten parsischen Seelenführern entsprechen im Juden- und Christentum: Christus, Michael und Gabriel.

Schon in den Psalmen Salomos (18, 6 ff.) erscheint der Messias als Seelenführer:

μακάριοι οἱ γενόμενοι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις,
  ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ κυρίου, ἃ ποιήσει γενεᾷ τῇ ἐρχομένῃ.
ὑπὸ ῥάβδον παιδείας χριστοῦ κυρίου ἐν φόβῳ θεοῦ αὐτοῦ,
  ἐν σοφίᾳ πνεύματος καὶ δικαιοσύνης καὶ ἰσχύος·
κατευθῦναι ἄνδρα ἐν ἔργοις δικαιοσύνης φόβῳ θεοῦ,
  καταστῆσαι πάντας αὐτοὺς ἐνώπιον κυρίου.[1])

Act. 3, 15 heisst Christus ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς. Ib. 5, 31: τοῦτον (sc. Ἰησοῦν) ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν.

Besonders gern redet der Verfasser des Hebräerbriefes von Christus als dem Seelenführer (2, 10; 12, 2; 6, 20; 7, 25; 10, 19 f.). Vergleiche auch Joh. 14, 3. 6; Luc. 23, 43; Act. 7, 59; Pseudoclement. Recogn. I, 45.

Es ist zuzugeben, dass in verschiedenen von diesen Stellen die seelenführende Thätigkeit Christi sich mehr auf dieses, als auf jenes Leben bezieht; doch darf nicht übersehen werden, dass die Grenze zwischen Dies- und Jenseits

1) S. die Textausgabe von O. v. Gebhardt T. U. XIII, 2 (1895).

hier ebenso unbestimmt und fliessend ist, als dies der Fall ist in den Gâthas. Ferner muss hervorgehoben werden, dass die neutestamentliche Auffassung von Christus als dem Seelenführer theologisch betrachtet in einem diametralen Gegensatz steht zu der den Parsismus beherrschenden Anschauung, wonach die guten Werke die Seele zu ihrem himmlischen Bestimmungsort geleiten.[1]) Trotzdem ist die Ähnlichkeit grösser als die Unähnlichkeit. Denn thatsächlich ist die neutestamentliche Vorstellung von Christus als Seelenführer im Gegensatz zu, aber auch in Abhängigkeit von der älteren jüdischen Auffassung erwachsen, wonach diese Rolle den guten Werken zukommt. Identisch ist auf Seiten des Parsismus wie auf Seiten des Juden- und Christentums die Überzeugung, dass ein Seelenführer nötig ist.

Populärer ohne Zweifel als der Gedanke, dass der Messias der Seelenführer ist, war — wenn wir das Wort Seelenführer in streng eschatologischem Sinn nehmen, — offenbar die Meinung, dass dies Geschäft von Engeln und zwar ganz besonders von Michael — daneben wird aber auch Gabriel genannt — verrichtet werde. Die Stellen dafür sehe man bei Lueken, Michael p. 43 ff. und 117 ff.[2])

Der Streit um die Seele.

Doch nicht bloss von einer Begleitung der Seele des Frommen durch gute Geister wissen die parsischen Quellen zu berichten, sondern auch von einem Streit, den sie um ihretwillen ausfechten müssen mit bösen Engeln. So Vd. 7, 52: „pour cet homme, il n'y aura pas lutte entre les deux esprits (Ahura Mazda und Angra Mainyu), et quand il entrera dans le Paradis, les étoiles, la lune et le soleil le féliciteront“ etc. und Vd. 19, 28: „quand l'homme est mort, quand il a trépassé, alors les méchants, les misérables Daêvas lui

---

1) Dass übrigens auch die letztere Auffassung dem N. T. nicht fremd ist, beweist Apoc. 14, 13; s. o. p. 41.

2) Unter den religionsgeschichtlichen Parallelen zu der Vorstellung vom Seelenführer verweise ich nur auf die bekannteste, den Hermes ψυχοπομπός.

retranchent la vue" etc. (Darm. selbst bemerkt hier übrigens zu seiner Übersetzung, dass sie unsicher ist).[1]) Vgl. auch das oben S. 38 ff. über die der Seele auf ihrer Reise ins Jenseits auflauernden Mächte Gesagte.

So finden wir Ep. Judae 9 Michael in einem Wortwechsel mit dem Satan zwar nicht um die Seele, aber doch um den Leichnam Moses: ὁ δὲ Μιχαὴλ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωυσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοὶ κύριος. Diese Angabe beruht auf einer Haggada, die uns nicht bekannt ist und nach verschiedenen Zeugnissen in der Assumptio Mosis stand. Eine ähnliche findet sich in Midrasch rabba zum Deuteron., Par. 11 zu Dt. 31, 14 „der ruchlose Engel Samael, das Oberhaupt aller Satane — harrte auf Moses Seele (also hier nicht ein Streit um den Leichnam, sondern auch, wie im Avesta, um die Seele!) und sprach: Wann wird Michael weinen und ich aus vollem Munde lachen? bis Michael zu ihm sagte: Wie Frevler! ich weine und du lachst?" Gott sendet dann Gabriel und Michael ab, um Mosis Seele zu holen; beide lehnen es ab. „Herr der Welt! ich war ihm ein Lehrer und er war mir ein Schüler, ich kann seinen Tod nicht sehen" sagt Michael. Samael versucht darauf vergeblich, Mose die Seele zu nehmen. Da steigt Gott selbst hinab. Ihn begleiten drei Engel Michael, Gabriel, Sagsagel. Michael machte die Lagerstätte für Moses zurecht, Gabriel bereitete ein Gewand von Byssus zu seinen Häupten und Sagsagel zu seinen Füssen, Michael von der einen Seite und Gabriel von der anderen Seite . . . Da küsste ihn Gott und nahm ihm mit dem Kuss des Mundes die Seele."

Eine Reihe von weiteren interessanten Parallelen zum Streit um die Seele giebt James in seiner Einleitung zum Testament Abrahams T. St. II, 2 p. 14 ff.

Ausserdem sind hier zu erwähnen einige Abschnitte im „Leben Josefs des Zimmermanns" aus dem Kopt. übers. v. L. Stern" c. 13 (a. a. O. p. 276) (Gebet Josefs) „Gott, Vater

[1]) In S. B. E. IV (1880) hatte Darmesteter übersetzt „— then the hellish, evil-doing Daêvas assail him —"

aller Barmherzigkeit — —! Wenn die Tage meines Lebens, die du mir in der Welt gegeben hast, zu Ende sind, so bitte ich dich, Herr Gott! dass du mir Michael, den Erzengel sendest, damit er bei mir stehe, bis die arme Seele meinen Leib ohne Qual und Angst verlassen hat; denn eine grosse Furcht und Pein ist der Tod für jedermann, — sei es ein Mensch oder ein Haustier oder ein wildes Tier oder ein Gewürm oder ein Vogel: kurz aller Kreatur unter dem Himmel, in der eine lebendige Seele ist, bereitete (sic!) es Qual und Pein, dass ihre Seele sich von ihrem Leibe trennt. Jetzt aber mein Herr, lass deinen Engel bei meiner Seele und meinem Leibe stehen, bis sie sich ohne Qual von einander trennen. Lass nicht den Engel, der mir bestimmt ist, seit dem Tage, an welchem du mich bildetest, bis jetzt, im Gesicht vor Zorn gegen mich glühen auf dem Wege, wenn ich zu dir komme, sondern er sei friedfertig mit mir! Lass nicht die mit dem entstellten Antlitz mich peinigen auf dem Wege, wenn ich zu dir komme! Lass nicht die auf den Thoren meine Seele zurückhalten, noch lass mich erröten vor dem schrecklichen Tribunal! Lass nicht wider mich tosen die Fluten des Feuerstroms, in welchem alle Seelen sich reinigen, ehe sie die Herrlichkeit deiner Göttlichkeit schauen."

Ib. c. 21 (p. 284): Es kommen auf Josef zu der Tod, die Hölle und eine Menge von Dekanen in feurigen Gewändern, aus deren Mäulern Rauch und Schwefel kommt. „Als aber mein Vater Josef hinblickte, sah er die hinter ihm kommenden voll Zorns gegen ihn, wie sie denn im Antlitz vor Zorn [und Grimm] glühen gegen jede [Menschen-]Seele, die den Leib verlässt, zumal die Sünder, wenn sie nur einiges an ihnen finden, was ihnen gehört."

ib. c. 22 (s. o. p. 40).

## Die Fragen.

Beim Eingang ins Paradies werden nach dem Avesta an die Seelen Fragen gerichtet. Ihre Bedeutung ist eine verschiedene. Zum Teil wollen sie dem Ankömmling das

Betreten des Paradieses erschweren, so die Vohu Manôs (Vd. 19, 31, cf. 18, 29), z. T. drücken sie Teilnahme, vielleicht auch Neugierde aus, so die der verstorbenen Gerechten (Yt. 22, 16.) Dass indes die ursprüngliche Bedeutung aller an die Seele gerichteten Fragen eine die Seele bedrohende war, das geht noch deutlich aus der Zurechtweisung hervor, die die verstorbenen Gerechten wegen ihrer Fragen von Ahura Mazda erfahren Yt. 22, 17. Diese Zurechtweisung hat eigentlich keinen Sinn bei Fragen, die nichts als Teilnahme ausdrücken sollen.

So wird Asc. Jes. 9, 1 an Jesaja und den ihn begleitenden Engel die offenbar auch drohend gemeinte Frage gerichtet: usque quo ascensurus est, qui in alienis habitat? (vgl. auch 10, 29).

Bei den Gnostikern sind es die Archonten, die mit solchen Fragen die Seele in ihrem Lauf aufhalten und hindern wollen. So heisst es in der von Epiphanius haer. 26, 13 D. II p. 54 citierten Stelle aus dem gnostischen Philippusevangelium: „Der Herr offenbarte mir, was die Seele sagen muss, wann sie in den Himmel hinaufgeht, und wie sie einer jeden von den oberen Mächten antworten muss: Ich habe mich selbst erkannt und habe mich selbst an allen Orten gesammelt und habe dem Archon keine Kinder gezeugt, sondern seine Wurzeln entwurzelt und ich weiss, wer du bist, denn ich stamme von oben her“ (cf. Anz a. a. O. S. 22).

Von Fragen der Teilnahme und namentlich der Neugierde, mit denen die Seelen im Jenseits empfangen werden, wussten auch die Rabbiner zu berichten cf. des Rabbi Menasse ben Israel Buch Nischmat chajim fol. 28 col. 1 (cit. nach Eisenmenger II, 317): „Jedesmal, wenn wieder eine Seele ins Paradies kommt, absonderlich, wenn sie eine von denjenigen ist, welche lieb und anverwandt sind, so geht man alsbald zu ihr und empfängt sie mit freundlichem Angesicht. Und gleich wie die Leute in dieser Welt sich mit weitherkommenden Zeitungen und Dingen, die sich in der Welt zutragen, ergötzen, also kommen auch die Gerechten, welche in dem oberen Paradies

sind, ihre Anverwandten und die Seelen der Gerechten zu empfangen und fragen sie nach den Dingen dieser Welt“.

In der Eschatologie des Islam richten die Engel Munkar und Nakir eine Reihe von Fragen an den Abgeschiedenen cf. Rüling a. a. O. p. 42 und Wolff a. a. O. p. 43.

## Die Wägung der Seele.[1])

Die Wägung der Seele ist eine Idee, deren Anfänge auf das Avesta zurückgehen (Yt. 33, 1 s. o. S. 26), die in ausgebildeter Gestalt aber erst dem späteren Parsismus eigentümlich ist. Sie ist in folgenden Stellen erwähnt:

Minokh. 2, 119—21: an der Cinvatbrücke erwartet die Seele „the weighing of Rashnû, the just, (120) with the balance of the spirits, which renders no favour on any side, neither for the righteous nor yet the wicked, neither for the lords nor yet the monarchs. (121) As much as a hairs breadth it will not turn, and has no partiality; (122) and he who is a lord and monarch it considers equally, in its decision with him who is the least of mankind“. Ib. 7, 18 f.; 12, 13 ff.; Ardai Vîraf c. 6 s. o. S. 27.

Hiezu sind folgende Parallelen zu vergleichen:

Hiob 31, 6; ψ 62, 10; Prov. 16, 2; 21, 2; 24, 12; Dan. 5, 25. 27; Äth. Hen. 41, 1; 43, 2; 61, 8; Slav. Hen. Rec. A. 52, 15 „denn alles dieses wird in Massen (Wagen) und in Büchern dargethan werden auf den Tag des grossen Gerichts“; Rec. B. 52, 16 „Und jetzt nun meine Kinder, bewahret eure Herzen vor aller Unwahrheit (Ungerechtigkeit), damit ihr die Wage („Wagschale“) des Lichts ererbet in Ewigkeit“. IV Esra 3, 34 „Nun aber wäge unsre Sünden und die der Weltbewohner auf der Wage, dass sich zeige, wohin der Ausschlag des Balkens sich neigt“. Act. 7, 60 (?). Die Hauptstelle ist Test. Abrah. Rec. A. 12. Der Inhalt dieses Abschnitts ist folgender: Die Seelen werden durch Engel von feurigem Aussehen, unbarmherziger Gesinnung

[1]) Vgl. hiezu A. V. W. Jackson, „Weighing the soul in the balance after death, an Indian as well as Iranian idea“, erschienen in den Actes du X Congr. intern. des orientalistes Génève 1894.

und strengem Blick vor den Weltrichter getrieben. Dieser sitzt auf einem schrecklichen, wie Krystall leuchtenden Thron. Vor ihm liegt auf einem gleichfalls krystallartigen Tisch ein Buch, 6 Ellen dick und 10 Ellen breit. Zu seiner Rechten und Linken stehen zwei Engel, die Papier, Tinte und Feder halten. Dem Tisch gegenüber sitzt ein Engel, der als φωτοφόρος bezeichnet wird; derselbe hält in seiner Hand eine Wage. Der Engel zur Rechten schreibt die gerechten Werke auf, der zur Linken die Sünden; der gegenüber dem Tisch wägt die Seelen. Bei einer Seele, die vorgeführt wird, sind die Wagschalen der Sünden und der guten Werke gleich; sie wird weder den Peinigern ausgeliefert, noch denen, die gerettet werden, eingereiht, sondern in die Mitte (τόπος μεσότητος Rec. B. 9) gestellt. c. 14 fragt Abraham den Michael: „Was fehlt noch der Seele, die in die Mitte gestellt wurde, um gerettet zu werden?" Michael antwortet: „wenn sie e i n gutes Werk mehr erwirbt, als Sünden, kommt sie dazu gerettet zu werden". Abraham und Michael thun Fürbitte für sie. In der That wird dadurch die Seele gerettet und der ἄγγελος φωτοφόρος bringt sie ins Paradies.

Talmudstellen zur Lehre vom Wägen der Seele s. bei Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie (1880) p. 271.

In der mandäischen Religion wird die Wage, die laut dem 4. Traktat des linken Genzâ in der letzten Matartâ, laut Kolastâ 6, 5 an der Thür des Hauses des Lebens aufgestellt ist, vom Abatur (= Vater der Utrâs?) gehandhabt. „Er wägt die Werke und wägt den Lohn und fügt den Geist zur Seele. Wen er wägt und nicht vollwichtig erfindet, dem macht er von da an seinen Prozess" (so l. 37) vgl. Brandt, Schicks. der Seele nach d. Tod I. pr. Th. 1892 p. 431—33.[1])

[1]) Abatur ist, weil er die Seelen wägt, einem jungen mandäischen Autor sogar selber als identisch mit dem Raschnû-Razista (= gerechteste Gerechtigkeit) erschienen. In der Beschwörung, die den Kern des Genzâ als Sammlung ausmacht, findet sich bei seinem Namen der Vermerk „der da ist Raschnu und Rast in dieser Welt", worin Raschnu und Rast eine Verlesung oder Schreibnachlässigkeit für Raschnû-Razista ist. S. Brandt Schicks. der Seele a. a. O. p. 432.

Auch in der muhammedanischen Eschatologie fehlt das Bild von der Wage nicht. „Die, deren Wagschalen schwer sind, das sind die Glückseligen; aber die, deren Wagschalen leicht sind, das sind die, welche sich selbst Schaden bereiten“ Sûre 7, 7 f.; 23, 104 f. Auch die kleinste That, sie sei gut oder böse, wird, wenn sie auch nur das Gewicht eines Senfkorns hat, Berücksichtigung finden, 21, 48; vgl. Rüling a. a. O. p. 20. 58. „Am Tage der Auferstehung wird die Wage aufgestellt. — Die eine der Schalen ist zur Rechten des göttlichen Thrones und das ist die Schale der guten, die andere zur Linken desselben und das ist die Schale der bösen Werke. Ein Blättchen und wenn es so gross wie der Kopf einer Ameise ist, vermag alle Sünden der Menschen aufzuwiegen, wenn darauf geschrieben steht: Es giebt keinen Gott ausser Gott und Muhammed ist der Gesandte Gottes“. Wolff a. a. O. p. 146 f.; vgl. auch p. 104 und 127.[1])

Die Mittleren.

Mit der Lehre von der Wägung der Seelen hängt regelmässig zusammen die Vorstellung von den Mittleren, bei denen gute und böse Werke sich die Wage halten und von dem mittleren Ort, an den dieselben nach dem Tod kommen.

Für den Parsismus verweisen wir auf das oben S. 26 f. über die Hamestakans bezw. das Hamestakan Gesagte. Die hieher gehörigen Parallelen sind folgende:

Philo de nom. mut. (M. I, 583): φαύλου μὲν γὰρ ψυχὴν οὐ διέπλασεν· ἐχθρὸν γὰρ θεῷ κακία. Τὴν δὲ μέσην οὐ δι᾽ ἑαυτοῦ μόνου, κατὰ τὸν ἱερώτατον Μωυσῆν, ἐπειδὴ κηροῦ τρόπον ἔμελλεν αὐτὴ δέξασθαι καλοῦ τε καὶ αἰσχροῦ διαφοράν. Διόπερ λέγεται· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν, ἵν᾽ εἰ μὲν δέξηται φαῦλον τύπον ἑτέρων φαίνηται δημιούργημα· εἰ δὲ καλόν, τοῦ τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν μόνων τεχνίτου.

1) Bekannt ist, dass die ägyptische Religion auch die Lehre von der Seelenwägung hat. Eine indische Parallele s. bei Jackson a. a. O. Auf griechischen Vasenbildern ist Hermes der die Seelen wägende, s. Preller Griech. Mythol.[3] (1872) I, 331 A. 2.

Apoc. 3, 15 f. οἶδά σου τὰ ἔργα ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός etc.

Ap. Bar. (griech.) 15, 1: ein Teil der Engel bringt seine Körbchen voll mit Tugenden der Menschen, ein zweiter nur halbvoll, ein dritter leer.

Test. Abrah. Rec. A. 12 und B. 9 s. o. S. 54 f.

Im Talmud geschieht der „Mittelmässigen" d. h. derer, bei denen die Zahl der Verdienste und der Übertretungen gleich ist, sehr häufig Erwähnung cf. Schabbath 152 a (s. Wünsche, Der babyl. Talmud I, 176) und Rosch haschana 16b. Letztere Stelle lautet nach Wünsche (I, 329): „Es ist gelehrt worden: Schammais Schule sagt: Es giebt drei Klassen am Gerichtstage, eine der vollkommenen Gerechten, eine der vollendeten Frevler und eine der Mittelmässigen. Die vollkommenen Gerechten werden aufgezeichnet und besiegelt sofort für das ewige Leben. Die vollendeten Frevler . . . für die Hölle . . . die Mittelmässigen fahren in die Hölle, jammern dann aber und steigen wieder herauf (Sach. 13, 9) . . . Hillels Schule sagte aber: „Gott ist gross an Gnade" folglich entscheidet er sich für die Gnade . . . (Ps. 116, 1)".

In ihrer ausgebildetsten Gestalt tritt uns die Dreiteilung des Menschen entgegen bei den Gnostikern in ihrer bekannten Unterscheidung von Pneumatikern, Psychikern und Hylikern und bei den Manichäern in den drei Klassen der Wahrhaftigen, der Kämpfenden und der Sünder.

Im Islam wird in der Regel eine Scheidung in zwei Klassen angenommen, in Gläubige und Ungläubige, vgl. Sûre 30, 13 ff. Jene heissen die Genossen der Rechten, diese die Genossen der Linken 90, 18 f. Dagegen werden 56, 7 drei Klassen unterschieden: Genossen der Rechten, der Linken und die „Vorangehenden". Die beiden ersten sind nach Mt. 25, 33 jedenfalls die, die auf der rechten und auf der linken Seite des Weltenrichters stehen. Die Vorangehenden aber sind die, welche anderen ein gutes Vorbild gegeben haben, die Führer der anderen geworden sind. Rüling a. a. O. S. 26 f. Anderwärts wird von den zwei Klassen der Guten und der Bösen noch die der mukarrabûn = der Nahe-

gebrachten unterschieden d. h. derer, die Gott ganz besonders nahen dürfen. Sûre 3, 40 wird Jesus zu ihnen gerechnet. Nach 56, 11. 87 sind sie gleichbedeutend mit den vorhin erwähnten „Vorangehenden", Rüling, S. 36. Endlich ist hier noch zu erwähnen die Scheidewand (ḥiǵab 7, 44), die sich zwischen Paradies und Hölle befindet und auf deren oberstem Teil (ʿarâf) Männer stehen, die nach beiden Seiten hin sehen und reden können. Sie heissen die Genossen der Erhöhung (ashâb al-ʿarâf 7, 46). Von ihrem Standorte aus grüssen sie die Paradiesesbewohner: „Friede sei mit euch", bei dem Blick auf die Höllenbewohner aber rufen sie: „O Herr bringe uns nicht zu ihnen". Wahrscheinlich — meint Rüling S. 37 — hat Muhammed an solche gedacht, deren gute und böse Werke einander gleich stehen.[1])

Der Schatz überschüssiger guter Werke.

Im späteren Judentum (vgl. Weber, System der altsynagog. Theologie S. 318) und im Christentum findet sich die Vorstellung von einem Schatz überschüssiger guter Werke, aus dem der besseren Seele so viel zu ihren guten Werken zugelegt wird, dass sie in den Himmel kommen kann. Sie ist auch dem Parsismus nicht fremd geblieben. Aber auch hier treffen wir sie anscheinend erst in einem späteren Entwicklungsstadium der Religion. So namentlich in der Stelle Saddar 1, 4 f.: „When the soul, on the fourth night, arrives at the head of the Kinvad bridge, the angel Mihir and the angel Rashn make up its account and reckoning. And if the good works it has done be deficient in quantity, of every duty and good work that those of the good religion have done in the earth of seven regions they appoint it a like portion, till the good works bekome more in weight; and the soul arrives righteous in the radiant locality of heaven". Vgl. Dâdistân 9. Ob die Vorstellung schon im Avesta vorkommt, ist mindestens fraglich. Hübschmann meint zwar (Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht I. pr.

[1]) Zur Lehre von den 3 Menschenklassen — die auch schon Plato hat — vgl. Rohde, Psyche[1] p. 512 f., 567 und 671 A. 1.

Th. V 1879 p. 224) das Schatzhaus, von den Parsen Hamêshak-sût (= immernützend) genannt, finde sich in dem Gâtu-Misvâna des Avesta wieder, der an drei sehr späten Stellen, einmal in Verbindung mit der Cinvatbrücke (Vd. 19, 36[1])) genannt wird. Darmesteter dagegen spricht dieser Vorstellung das Heimatrecht im Avesta geradezu ab mit der Bemerkung (zu Vd. 19, 36): „Le Hamêshak-sût mal compris, „sût" ayant pris le sens technique „d'intérêt et de l'argent", est devenu chez les Parsis une banque mystique où les bonnes oeuvres des fidèles fructifient et portent intérêt jusqu'au jour de la résurrection." Auch Bartholomä (Arische Forschungen 1882/7 Heft 3: Yasna 29 übers. und erkl.) hält die Lehre vom thesaurus meritorum im spezifischen Sinn jedenfalls für jung und im Widerspruch befindlich mit der älteren von den hamîstakans. Doch findet er wenigstens einen — später umgestalteten — Anfang des Dogmas in dem bekannten Ahuna vairya - Gebet, das von ihm folgendermassen übersetzt wird: „Wie er (Zarathustra) der beste geistige Führer ist, so auch der beste Patron, von Rechts wegen: er der (insofern er) der Menschheit Werke frommer Gesinnung zu Mazda bringt, und in das Reich des Ahura, welchen er den Bedrängten als Hirten eingesetzt hat".

### Entscheidende Bedeutung der Barmherzigkeitsübung.

Wie für die Anschauungen des Avesta (s. besonders Yt. 22, 13; Vd. 19, 27 und 29), so ist auch für das Juden- und Christentum das künftige Schicksal des Menschen wesentlich davon abhängig, ob er in seinem Leben Barmherzigkeit geübt hat, oder nicht. Vgl. Tob. 4, 7—11; Mt. 5, 7; 25, 1 ff.; Luc. 16, 9; Jac. 2, 13; Slav. Hen. 9.

### Die Endstationen.

Zum Garô-nmâna, dem „Haus der Lieder" vergleicht Söderblom (S. 98) gut Ps. 22, 4. Auch an den eigentüm-

---

1) Diese Stelle lautet bei Darm.: „J'invoque le bien, l'Espace souverain de l'éternel bien-être et le pont Cinvat fait par Mazda".

lichen Ausdruck „Thor der Begrüssung und Huldigung" in der „Perle" v. 98 (s. auch v. 103) mag erinnert werden. — Wenn sodann nach Yt. 22, 15 die Seele des Gerechten mit dem vierten Schritt, den sie thut, ins „unendliche Licht", die des Gottlosen nach Yt. 22, 33 (cf. Vd. 5, 64) in die „unendliche Finsternis" kommt, so erinnert dies einerseits an neutestamentliche Stellen, in denen das Licht als die Wohnung Gottes bezeichnet wird, wie 1 Tim. 6, 16; Jac. 1, 17 (vgl. 1 Joh. 1, 5) und an die gnostischen Schilderungen vom Ort der Seligkeit (in den mandäischen Schriften wird das Haus des Lebens", wohin die Seligen kommen, gern als „Ort des Lichts" etc. beschrieben — s. Brandt I. pr. Th. XVIII [1892]; in der Pistis Sophia wird derselbe Ort das „Schatzhaus des Lichtes" genannt), andrerseits an Stellen wie Mt. 22, 13 und ähnliche, nach denen die Gottlosen hinausgestossen werden εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον oder an Ep. Jud. 6. 13; 2 Pet. 2, 4. 17 u. s. w. (Vgl. übrigens schon Pss. Sal. 14, 9; 15, 10). Zur Dunkelheit kommt noch die — auch Yt. 22, 25 erwähnte — Kälte in dem Strafort, wie ihn die Essener sich vorstellten: ταῖς δὲ φαύλαις ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχὸν γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων (Bell. Jud. II, 8, 11). Auch Slav. Hen. 10 ist der Ort der Qual im Norden. Es ist dies um so auffallender, als nach sonstiger semitischer, auch bei den Juden sich findender, Auffassung im Norden der Sitz der Gottheit ist.

Die Seelen der Gottlosen gehen gebunden.

Nach Vd. 19, 29 führt der Dämon Vîzareshu die Seele des Gottlosen gefesselt; nach § 30 desselben Fargards wird sie von dem schönen Mädchen in die Finsternis gezogen (letztere Stelle ist indes augenscheinlich eine Glosse). So heissts im Talmud, Kethub. 104a: „Die Seelen der Frevler gehen gebunden", und ähnlich bei Ephr. Syr. III, 133, ἀπέρχεται (der Gottlose) συρόμενος ὑπὸ ἀγγέλων πονηρῶν εἰς τὸν τῆς κολάσεως τόπον — κατέχεται ἀσφαλῶς δεδεμένος ὑπὸ τῶν ἀπαγόντων. Dieselbe Vorstellung findet sich im Islam vgl. Wolff a. a. O. p. 167 „Ketten und Halseisen werden ihnen angelegt" und

p. 162 (je ein Feind Gottes wird mit einem Satan an einer Kette zusammengekoppelt).

## Die himmlischen Kleider.

Die Seele des Frommen wird beim Betreten des Paradieses mit himmlischen Kleidern (= mit einem neuen, verklärten Leibe) angethan. Deutlich ausgeführt ist diese Vorstellung erst in der Pehlevilitteratur, aber wenigstens etliche Spuren von ihr finden sich doch auch schon im Avesta:

Yt. 13, 49 f. lesen wir: „Nous sacrifions aux bonnes puissantes, bienfaisantes Fravashis des justes: qui descendent par les villages au temps du Hamaspathmaêdaya et là vont et viennent dix nuits durant, demandant secours: Qui veut nous louer? Qui nous offrir sacrifice? Qui veut nous faire siennes, nous bénir, nous accueillir avec une main qui tient viand et vêtement avec une prière qui fait atteindre le monde des saints". Demnach bedürfen die Seelen im Jenseits einer Bekleidung. Ihre Angehörigen können ihnen zu einer solchen verhelfen, wenn sie zu ihrem Besten ein Gewand stiften.

Ys. 55, 2 (der 55te Hâ ist der Verherrlichung der Gâthas gewidmet) werden vermöge einer gekünstelten Allegorie die Gâthas als Speise und Kleidung des Frommen gedeutet. Es heisst da: „nous donnons tout, nous consacrons tout — aux bienfaisantes Gâthas — qui nous entretiennent." Dass der Sänger bei diesen Worten nicht etwa bloss den gegenwärtigen, geistlichen Gewinn im Auge hat, den der Fromme aus der Kenntnis und dem Hersagen der Gâthas schöpft, sondern wesentlich auch das künftige, jenseitige Heil seiner Seele, macht er uns deutlich genug, wenn er fortfährt: „qu'elles (sc. die Gâthas) nous apportent le beau salaire, le grand salaire, le salaire sacré dans l'autre monde, après que le souffle a quitté le corps."

Wie in den beiden angeführten Avestastellen, so ist auch nach späteren Texten die Bekleidung der Seele nach dem Tod abhängig von dem Mass von Frömmigkeit, das

durch Singen der Gâthas und andre religiöse Leistungen an den Tag gelegt worden ist.

So Bund. 30, 28: „This, too, it says, that whoever has performed no worship (yast) and has ordered no Gêtîkharîd (eine religiöse Ceremonie), and has bestowed no clothes as a righteous gift, is naked there; and he performes the worship (yast) of Aûharmazd, and the heavenly angels provide him the use of the clothing."

Ausführlicheres finden wir Sadder 87, 2 ff., wo vorgeschrieben ist, den Priestern beim Tode eines Gläubigen Kleider zu geben, damit die Seele des Verstorbenen bekleidet sei. Diese Kleider müssen vollständig, neu und von gleichmässiger Beschaffenheit sein. Je schöner sie sind, desto vergnügter sind natürlich die Seelen; sind die Kleider alt und zerrissen, so sind die Seelen beschämt und traurig.

Über die Beschaffenheit der himmlischen Kleider lesen wir im Ardai Vîraf 12, 9: „they (sc. die Seelen der frommen Mazdayasnier) were in gold embroidered and silver embroidered clothes, the most embellished of all clothing." Ib. v. 11: „I also saw a soul in material-fashioned splendor" (vgl. auch v. 16) und im Sadder Bundehesh „Hat man auch den Yašt vollzogen, so erhalten sie (die Frommen) goldene und silberne Kleider mit kostbaren Edelsteinen; sie werden auch jünger gemacht sein, nachdem der Yašt gemacht ist. Die Kleider der Freigebigen, der Weisen, der Guten werden besser sein, besonders wenn man heilige Schenkungen an die Würdigen gemacht hat; nach ihnen sind die Kleider derer, die gute Handlungen verrichtet haben, die Besten" (cf. Kohut „Was hat" etc. a. a. O. p. 560).

Die Parallelen hiezu sind folgende:

Äth. Hen.[1]) 62, 15 f. „die Gerechten und Auserwählten werden sich von der Erde erheben und aufhören, ihren Blick zu senken, und werden mit dem Kleide der Herrlichkeit (andere Lesart: „des Lebens") angethan sein" u. s. w.

Slav. Hen. 22, 8 „der Herr sprach zu Michael: Tritt

1) Vielleicht sind hierherzuziehen schon die Stellen: Jes. 59, 17; 61, 10; Hi. 29, 14; Mt. 22, 11 f.; (Luc. 15, 22).

herzu und entkleide Henoch von seinen irdischen Kleidern und salbe ihn mit meiner schönen Salbe und kleide ihn in die Kleider meiner Herrlichkeit".

2 Cor. 5, 3 f. (hier findet sich auch — wie Bund. 30, 28 — die Vorstellung von der Möglichkeit eines Nacktseins der Seele).

Apoc. 3, 4 f. 18; 4, 4; 6, 11; 7, 9; 19, 8.

Ascensio Jesaiae 4, 16 f.; 7, 22; 8, 14. 26; 9, 2. 9—12. 17 f. 24—26; 11, 40 (nach dieser Schrift sind die Kleider der Heiligen im 7ten Himmel aufbewahrt).

Test. Abrah. 20: Michael und seine Engel behandeln den Leichnam des Abraham mit Salben und Wohlgerüchen und bestatten ihn. Die Seele aber tragen sie in einem gottgewebten Gewande (ἐν σινδόνι θεοϋφαντῷ) gen Himmel etc.

Pirqe R. Elieser: „Wenn schon das Weizenkorn, welches nackt eingegraben wird, in mannigfachen Kleidern von Halmen aufschiesst, um wie viel mehr werden die Frommen auferstehen, die mit ihren Kleidern begraben werden?" (vgl. 1 Cor. 15, 38.)

Niddah 20a: als R. Janai seine Sterbestunde nahen fühlte, sprach er: „meine Söhne, begrabt mich nicht in weissen und auch nicht in schwarzen Kleidern; in weissen nicht, denn vielleicht werde ich nicht für würdig befunden und ich würde dann sein wie ein Bräutigam unter den Trauernden; auch in schwarzen nicht, denn vielleicht werde ich für würdig befunden und würde dann sein wie ein Trauernder unter Bräutigamen; begrabet mich vielmehr in schimmernden Kleidern" (vgl. Wünsche a. a. O. p. 374 f.).[1]

Die sahidische Recension des Lebens Josefs (c. 23 in der Übers. v. Stern a. a. O. p. 287) giebt folgende Schilderung: „Michael ergriff die zwei Zipfel eines kostbaren Lakens, Gabriel ergriff die anderen beiden Zipfel, und sie begrüssten die Seele meines lieben Vaters Joseph und legten sie in das Laken." Die arabische Recension, die der Über-

---

1) Im „Babylonischen Talmud" II, 177 übersetzt Wünsche: „Begrabt mich vielmehr in Gewändern, die von feinem Öl durchzogen sind und von einer Seestadt kommen".

setzung Tischendorfs (Evang. apocr.[2] p. 133) zu Grunde liegt, lautet hier: Venerunt itaque Michael et Gabriel ad animam patris mei Josephi, et acceptam eam involverunt involucro lucido. Stern übersetzt aus dem koptischen Text: „Die Engel nahmen seine Seele und legten sie in kostbare Byssustücher."

Narratio Zosimi (T. St. II, 3 p. 105): In c. 4 trifft Zosimus einen Bewohner des Paradieses, der nackt ist; wie er aber (c. 5) den Menschen näher ansieht, erkennt er, dass sein Angesicht wie das eines Engels und sein Kleid wie der Blitz ist. c. 11: οὐκ ἔσμεν γυμνοὶ τῷ σώματι, ἔχομεν τὸ ἔνδυμα τῆς ἀθανασίας. c. 13 καὶ ἰδόντες τὴν ψυχὴν ἄσπιλον ἐξερχομένην χαίρουσιν οἱ ἄγγελοι, καὶ ἁπλώσαντες τὰς στολὰς αὐτῶν δέχονται αὐτήν.

Malan, The conflicts of the holy apostles (1871) cit. nach James T. St. II, 3 p. 92 f.): Die Angehörigen der deportierten $9^1/_2$ Stämme sagen (p. 44) in der Schilderung ihres Lebens: „Neither do we wear garments made by the hand of man."

Sonstige interessante Stellen s. bei Lueken, Michael S. 122. f.

Eine bedeutende Rolle spielen die Kleider in der mandäischen Religion; auch im Manichäismus und im Islam werden sie erwähnt.

Hinsichtlich der mandäischen Religion vergleiche die Citate bei Brandt, Das Schicksal der Seele nach mand. und pars. Vorstellungen a. a. O. p. 437. 575 ff. und 580 (die Seligen bekommen Gewänder von Glanz und Turbane von Licht etc.).

Hierher gehört auch — falls er gnostisch ist, (andernfalls wäre er zwar auch in dieses Kapitel, aber unter den Zeugnissen über die iranische Religion einzureihen) — der Hymnus auf die Seele, in dem die Seele bei ihrer Rückkehr in die Heimat mit dem von ihr daselbst zurückgelassenen, kostbaren Gewand, dem sie sich sehnend entgegenstreckt, bekleidet wird (s. o. S. 46 f.).

Über die Ansichten der Manichäer vgl. Kessler, Mâni S. 398 (s. o. S. 47 f.).

Zum Islam vgl. Rüling a. a. O. und Wolff a. a. O. Ersterem entnehme ich eine Angabe über Gazzâli (Rüling p. 41), wonach dieser beschreibt, wie die Seele des Gläubigen von zwei Engeln in seidene Tücher gehüllt und durch alle sieben Himmel bis zum Throne Gottes getragen, die Seele des Ungläubigen dagegen von Dämonen in Sackleinwand gewickelt und auch zum Himmel getragen, aber an der Himmelsthür zurückgewiesen wird. Nach Wolff a. a. O. p. 119 f. sind die Menschen bei der Auferstehung nackt und barfuss, nur wenige Auserwählte werden bekleidet auferweckt. Die Paradieseskleider bestehen in Lichthüllen S. (116), die Kleider der Ungläubigen sind von schmelzendem Erz (S. 204).

## Die himmlischen Wohlgerüche.

Nach Yt. 22, 7—9 glaubt sich die Seele des Frommen am Ende der dritten Nacht nach dem Tode unter Pflanzen und Wohlgerüche versetzt und sieht in einem äusserst wohlriechenden, von Süden kommenden Wind, ihre eigene Religion in Gestalt eines schönen Mädchens auf sich zugehen. Vgl. Minokh. 7, 14 f. über das Leben der Frommen im Himmel — „they are full of glory, fragrant, and joyful, full of delight and full of happiness. And at all times, a fragrant breeze and a scent which is like sweet brasil come to meet them, which are more pleasant than every pleasure, and more fragrant than every fragrance.“

Auch in der jüdischen und christlichen Bildersprache werden die guten Thaten der Menschen gerne mit Blumen und Wohlgerüchen verglichen:

Ap. Bar. (syr.) 67, 6: „— der balsamische Weihrauchduft der aus dem Gesetze herstammenden Gerechtigkeit ist aus Zion verloschen und im Lande Zions allerorten — siehe! der Rauch der Ruchlosigkeit ist darin.“

Ap. Baruch (griech.) 12: Engel bringen Körbchen, voll mit Blumen, die in eine Schale geworfen werden. Der angelus interpres sagt zu Baruch: Diese Blumen sind die

Tugenden der Gerechten. Andere Engel kommen betrübt, weil die Körbchen, die sie bringen, leer sind.

Hippol. Comm. z. Hohenlied (hsg. von Bonwetsch und Achelis 1897) zu 1, 12: „die Gerechtigkeiten, welche die Menschen aufrichtigen Herzens thun, sie duften den Duft des Wohlgeruchs“; zu 3, 6: „Gleich Ästen aber des Wohlgeruchs sind die wohlriechenden Thaten“; und zu 4, 13 f: „dies (sc. die Wohlgerüche) sind die guten Thaten“.

Ferner ist auch nach jüdisch-christlicher Phantasie der Himmel bezw. das Paradies voll von wohlriechenden Bäumen und darum auch alles, was dort wohnt, oder von dort her kommt, Gott selbst, die Engel und die Seligen voll des höchsten Wohlgeruchs.

Hen. 24, 3 ff. kommt Henoch auf seiner Reise nach Westen zu sieben Bergen, von denen der siebente bedeckt ist mit wohlriechenden Bäumen. Unter ihnen ist ein ganz besonders wohlriechender, dessen Frucht den Auserwählten zum Leben dient etc.

Slav. Hen. 8, 2 ff. „Ich sah (im dritten Himmel = im Paradies) alle schön blühenden Bäume und ihre Frucht reif und wohlriechend und alle Nahrung herbeigebracht (bezw. nach besserer Lesart: „unaufhörlich“) sprudelnd, mit duftendem Wohlgeruch. Und in der Mitte der Baum des Lebens und jener Baum ist unsagbar an Schönheit und Duft“ u. s. f.

Ap. Bar. (syr.) 29, 7: von Gott gehen wohlriechende Winde aus.

Vita Adae et Evae c. 43: Eva und Seth bringen aus dem Paradies Wohlgerüche mit: Narde, Safran, Kalmus und Zimt. Vgl. Apoc. Mos. 29. 38: „Als sie nun ins Paradies kamen, bewegten sich alle Blätter des Paradieses, so dass alle Menschen, von Adam geboren, vom Wohlgeruch einschlummerten, Seth allein ausgenommen —“ c. 40: Sieben Engel bringen viele Wohlgerüche aus dem Paradies und legen sie in die Erde, dahin, wo Adam und Abel begraben werden.

Aus dem N. T. vgl. 2 Cor. 2, 14—16; Phil. 4, 18 und Eph. 5, 2.

Test. Abrah. Rec. A. c. 4 (Abraham sagt zu Isak): θυμίασον πᾶν τίμιον καὶ ἔνδοξον θυμίαμα, καὶ βοτάνας εὐόσμους ἐκ τοῦ παραδείσου ἐνέγκας πλήρωσον τὸν οἶκον ἡμῶν.

Pseudojoh. Apocal. ed. Tischdf. p. 71: εἶδον ἀνεῳγότα τὸν οὐρανόν, καὶ ἐξήρχετο ἀπὸ τῶν ἔνδοθεν τοῦ οὐρανοῦ ὀσμὴ ἀρωμάτων εὐωδίας πολλῆς . .

Narratio Zosimi c. 3: καὶ ἦν ὁ τόπος ἐκεῖνος πλήρης εὐωδίας πολλῆς, καὶ οὐκ ἦν ὄρος ἔνθα καὶ ἔνθα, ἀλλ'ἦν ὁ τόπος ἐκεῖνος πεδινὸς ἀνθοφορῶν, ὅλος ἐστεφανωμένος, καὶ πᾶσα ἡ γῆ εὐπρεπής.

Nach Jalk. Gen. § 20 (s. o. S. 45) begleiten die Engel die Seele des Frommen an einen köstlichen, von tausenderlei Rosen und Myrten umdufteten Ort. Vgl. auch Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode a. a. O. p. 498.

Nach Apoc. Petri 15 ff. und sonst sind die himmlischen Geister weiss und rot, voll Glanz, Licht und Wohlgeruch.[1])

Martyr. Lugdunense (Euseb. hist. eccl. V, 1, 35) „die einen schritten fröhlich voran, das Antlitz erfüllt von Freudenglanz und Anmut . . . und zugleich duftend vom Wohlgeruche Christi, so dass einige meinten, sie seien mit wohlriechendem Öle gesalbt worden."

Von einem Teil der Markianer berichtet Irenaeus (I, 21, 3 f.): „Nach der Taufe salben sie die Eingeweihten mit Balsamöl. Diese Salbe nennen sie ein Bild des überweltlichen Wohlgeruchs."

In den Akten der Perpetua und Felicitas beschreibt Saturus sein Versetztwerden in den Himmel zunächst also: „Schon war es, als hätten wir gelitten, wir hatten das Fleisch verlassen (ἐκ τῆς σαρκὸς ἐξεληλύθαμεν), und fingen an, getragen zu werden von vier Engeln in die Höhe — — und als wir die erste Welt durchflogen hatten, sahen wir ein sehr glänzendes Licht", dann kamen die verzückten Märtyrer in einen Garten voller Rosenbäume, sehr hoch, wie Cypressen, deren Blätter fortwährend niederfielen etc.

[1]) Zu dieser und den folgenden Stellen vgl. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus 1899, 197 f.

Für die Vorstellungen des Islam vgl. Wolff a. a. O. — ausser der schon (s. o. S. 43) angeführten Hauptstelle — S. 61 f.: wenn ein Gläubiger von dieser Welt sich trennen und in die andere eingehen soll, so steigen zu ihm Engel vom Himmel mit weissglänzendem Angesichte hernieder — sie führen Linnentücher und wohlriechende Gewürze des Paradieses mit sich etc. Siehe auch die Stelle aus Gazzâli bei Rüling a. a. O. S. 42.

## Die Himmelsspeise.

Die Speise der Seligen besteht nach dem Avesta ausser in Haurvatât und Ameretât in der Zaremayabutter Yt. 22, 18, den Gaben der Kuh Azi Ys. 29, 5; 50, 2 f.; dem Fett Vohu Manôs 31, 21; Milch und Honig 49, 5 (s. o. S. 24).

Vergleiche hiezu:

Slav. Hen. 8, 5 f. „Und es gehen hervor (sc. aus dem Paradies) zwei Quellen, welche fliessen lassen Honig und Milch, und ihre Quellen lassen fliessen Öl und Wein und sie teilen sich in vier Teile“ u. s. w.

Sib. 3, 620 ff.: Καὶ γὰρ γῆ καὶ δένδρα καὶ ἄσπετα ποίμνια μήλων
Δώσουσι καρπὸν τὸν ἀληθινὸν τοῖς ἀνθρώποισιν
Οἴνου, καὶ μέλιτος γλυκεροῦ, λευκοῦ τε γάλακτος,
Καὶ σίτου, ὅπερ ἐστὶ βροτοῖς κάλλιστον ἁπάντων.

ib. 743 ff. (745) Αὐτὰρ ἀπ' οὐρανόθεν μέλιτος γλυκεροῦ ποτὸν ἡδύ —
(748) Πηγάς τε ῥήξει γλυκερὰς λευκοῖο γάλακτος.

5, 281—83 Ἑβραίων δὲ μόνων ἁγία χθὼν πάντα τάδ' οἴσει,
Νᾶμα μελισταγέος ἀπὸ πέτρης [ἠδ' ἀπὸ πηγῆς],
Καὶ γάλα δ'ἀμβρόσιον ῥεύσει παντέσσι δικαίοις.

Jalk. Gen. § 20 s. (o. S. 45).

Narr. Zosimi c. 10 und Certam. apost. (Auf beide Stellen werden wir noch zurückzukommen haben.)

Vergleiche auch die unten zu dem die Unsterblichkeit vermittelnden Haoma und dem Fett des Rindes Hadhayaos beizubringenden Parallelen.[1])

[1]) Darauf, dass solche Vorstellungen schon ins indogermanische Altertum hinaufreichen, ist schon S. 38 A. 1 hingewiesen. Auch die

## III. Die Endschicksale der Welt (oder die Eschatologie im eigentlichen Sinn).

### A. Die Erwartungen des Parsismus.

Es sind verschiedene Gründe, die uns bewegen, hier mit der Darstellung des Bundehesh zu beginnen. Obwohl nämlich dieses Buch erst sehr spät, nämlich erst nach der Eroberung von Persien durch die Mohammedaner (651 n. Chr.) verfasst worden ist, darf doch sein Zeugnis in der uns beschäftigenden Frage schon aus dem Grunde nicht verworfen werden, weil der Stoff, den es uns überliefert, anerkanntermassen zum Teil ziemlich alt ist. Sodann tritt uns eben in diesem Buch die parsische Eschatologie in ihrer entwickeltsten Form entgegen, so dass man hier ein wesentliches Hilfsmittel gewinnt zum richtigen Verständnis für die verhältnismässig kurzen und z. T. dunklen Andeutungen, die uns die älteren iranischen Religionsurkunden geben. Endlich ist es auch vorzüglich eben diese vollständigste Darstellung der zoroastrischen Eschatologie, die uns im Bundehesh erhalten ist, gewesen, die zu der Hypothese Anlass gegeben hat, nach welcher die jüdische Auferstehungslehre ein Absenker der iranischen gewesen sein soll.[1])

Dasjenige Kapitel des Bundehesh, das für die Lehre von den letzten Dingen hauptsächlich in Betracht kommt, ist das dreissigste. Wir entnehmen aus demselben[2]) folgendes:

„Über die Beschaffenheit der Auferstehung und des zu-

griechische Götterspeise Nektar und Ambrosia gehört hierher. Für das Vorkommen derartiger Ideeen bei den semitischen Religionen ausserhalb des Judentums spricht die Rolle, die das Brot des Lebens und das Wasser des Lebens im babylonischen Adapamythus (übers. v. Zimmern in Gunkels „Schöpfung und Chaos“ 1895 S. 420 ff.) spielt.

1) Den Bahman-Yašt, der auch ziemlich viel eschatologischen Stoff bietet, werden wir erst weiter unten berücksichtigen.

2) Im Wesentlichen anschliessend an die Übersetzung Justis (Der Bundehesh, zum ersten Mal herausg., transskr., übers. und mit Glossar versehen 1868). Nur bei erheblicheren Abweichungen der Übersetzung Wests (S. B. E. Bd. V. 1880) folgen wir dieser.

künftigen Lebens heisst es in der heiligen Schrift: Nachdem Mashia und Mashiana aus der Erde gekommen waren, genossen sie zuerst Wasser, dann Pflanzen, dann Milch und dann Fleischspeisen; und die Menschen, wenn die Zeit des Sterbens kommt, hören zuerst Fleisch, dann Milch, dann Brot zu essen auf, und leben, bis sie sterben, von Wasser. So wird auch im Jahrtausend des Ukhshyatnemao die Kraft der Begier (zum Essen) so abnehmen, dass die Menschen von einer einzigen Opferspeise drei Tage und Nächte gesättigt sein werden; dann lassen sie ab von Fleischspeisen und werden Pflanzen und Milch geniessen. Dann werden sie vom Geniessen der Milch abstehen, (dann) werden sie wiederum sich der Pflanzenspeisen enthalten und werden sich wieder vom Wasser nähren; zehn Jahre vorher, ehe Çaoshyans (näheres über ihn s. u.) kommt, werden sie keiner Speise bedürfen und (doch) nicht sterben. Dann wird Çaoshyans die Toten wieder herstellen (zum Leben), wie gesagt ist: Zarathustra fragte den Ahura Mazda: Wie kann der vom Wind entführte, vom Wasser verschlungene Leichnam wieder hergestellt werden, wie wird die Auferstehung geschehen?“ Ahura Mazda beruft sich in seiner Antwort auf die Wunder der Schöpfung, den Himmel, der der Stützen nicht bedarf, die in leuchtenden Körpern wandelnden Gestirne, das Hervorkommen des Samenkorns aus der Erde, das in den Pflanzen und anderen Dingen geschaffene Feuer, das nicht verbrennt, die Bildung des Kindes im Mutterleib u. s. f., und schliesst seine Widerlegung der Zweifel Zarathustras mit der Frage, warum es nicht möglich sein sollte, das hervorzubringen, was doch zuvor schon einmal gewesen war. „Denn in jener Zeit wird man vom Geiste der Erde die Gebeine, von dem des Wassers das Blut, von dem der Pflanzen die Haare, von dem des Feuers die Lebenskraft, welche von ihnen von Anfang an aufgenommen sind (nach dem Ableben eines Geschöpfes), zurückfordern. Zuerst werden die Gebeine des Gaya maretan aufstehen, dann die des Mashia und der Mashiana, dann die der übrigen Menschen. In 57 Jahren werden Çaoshyans (und seine Gefährten) alle Verstorbenen zum Leben herstellen. Alle Menschen werden

(vor Gericht) stehen, sowohl fromme als gottlose.[1]) Ein jeder Mensch wird da auferstehen, wo seine Seele von ihm gegangen war.“ Die Angehörigen werden einander wieder erkennen. „Darauf wird die Versammlung Çatvaçtran[2]) stattfinden; es ist bekannt, dass die Menschen auf dieser Erde alle (vor Gericht) stehen sollen. In dieser Versammlung wird jeder seine guten Werke und seine bösen Thaten sehen. Dann wird in dieser Versammlung der Gottlose so offenkundig sein, wie ein weisses Tier unter schwarzen.“ — — „Dann wird man die Frommen von den Gottlosen trennen, darauf wird man die Frommen ins Paradies, die Gottlosen in die Hölle bringen. Drei Tage und Nächte wird man ihnen körperlich (zu duldende) Strafe in der Hölle auferlegen; dann werden (die Frommen) im Paradies körperlich die drei Tage über Freude erblicken,[3]) wie gesagt ist: an jenem Tage, an welchem die Frommen werden von den Gottlosen getrennt werden, stürzen jeglichem die Thränen auf die Füsse herab. Wenn man dann von der Gattin den Vater (West: „a father from his consort“), und Bruder vom Bruder, Freund vom Freund trennen wird, soll jedermann seiner Thaten Lohn erhalten; es weinen (dann) die Frommen über die Gottlosen und die Gottlosen über sich selbst. Denn es trifft sich, dass der Vater fromm, der Sohn gottlos; es trifft sich, dass ein Bruder fromm, der andere gottlos ist. Jene, welche wegen ihrer Thaten geschaffen worden sind (welche nach ewiger Weltordnung ihre Sünden vollbringen mussten[4])) wie Dahaka und der Turanier Frangraçyan und die übrigen dieser Art werden als Todsünder

---

1) West: „in the fifty-seven years of Sôshyans they prepare all the dead, and all men stand up.“

2) Der Sinn des Wortes ist unverständlich. Windischmann hat Verderbnis aus Isatvâstra, dem Namen des ältesten unter Zarathustras Söhnen angenommen.

3) West: „Three days and nights they inflict punishment bodily in hell and then he (sc. the wicked) beholds those three days happiness in heaven“ (nämlich als Verschärfung seiner Strafe, die er in der Hölle zu erdulden hat).

4) West: „Those for whose peculiar deeds it is appointed“ —

ihre Strafe erleiden, kein (anderer) Mensch wird erdulden (so grosse Strafe als jene); man nennt sie die Strafe der drei Nächte".

„Bei der Bewirkung der Auferstehung durch ihn (den Çaoshyans) werden jene heiligen Menschen, von denen geschrieben steht: lebendig sind 15 Männer und 15 Jungfrauen — dem Çaoshyans Hilfe bringen. Wenn Gurzihar am Firmament vom Rande des Mondes herabfällt,[1]) so wird die Erde solchen Schmerz ausstehen wie ein Lamm, das der Wolf anfällt. Darauf werden durch das Feuer Armustin die Metalle[2]) in den Bergen und Hügeln flüssig werden und werden einem Strome gleich auf Erden sein. Dann werden alle Menschen in das flüssige Metall gehen und geläutert werden. Wer fromm ist, dem wird es scheinen, als ob er in warmer Milch ginge, wer gottlos, dem wird es so scheinen, als wenn er in der Welt in flüssigem Metall ginge. Dann werden alle Menschen vereinigt zur höchsten Seligkeit gelangen." — — „Zunächst wird die Seele den Leib bemerken, welchen sie befragt um (das), worüber er ihr antworten wird. Alle Menschen werden zugleich ihre Stimme erheben und das hohe Lob des Ahura Mazda und der unsterblichen Heiligen vollbringen. Ahura Mazda hat in diesem Zeitpunkt (sein Schaffen) vollendet, die Schöpfung wird so sein, dass kein Werk mehr zu thun ist; während jene die Toten herstellen, wird kein Werk mehr zu thun sein. Ein Opfer für die Herstellung der Toten wird Çaoshyans mit seinen Gefährten bringen; sie werden das Rind Hadhayaos für dies Opfer schlachten; vom Mark dieses Rindes und vom weissen Haoma werden sie das (ewige) Leben[3]) bereiten und es allen Menschen geben, und jeder Mensch wird unsterblich sein bis in Ewigkeit. Und dies ist gesagt: wer in der Grösse eines Mannes gewesen war, den werden sie dann in die

---

[1]) West: „As Gôkîhar falls in the celestial sphere from a moonbeam on the earth — —".

[2]) West: „Afterwards the fire and halo melt the metal of Shatvaîrô —".

[3]) West: „from the fat — they prepare Hûsh —".

Gestalt eines 40jährigen herstellen; die, welche unerwachsen gestorben waren, werden sie dann in die Gestalt eines 15jährigen herstellen. Jedem wird man das Weib geben und ihm die mit dem Weib (einst erzeugten) Kinder zeigen; sie werden so thun, wie jetzt in der Welt, aber Erzeugung von Kindern wird nicht mehr sein. Darauf werden Çaoshyans (und seine Gefährten) nach des Schöpfers Ahura Mazda Befehl allen Menschen die Austeilung ihres Lohnes bewirken, wie es ihren Thaten gebührt." — — „Dann wird Ahura Mazda mit Angra Mainyu, Vohumano mit Akomano, Asha vahista mit Andra, Khshathra vairya mit Çavar, Çpenta armaiti mit Taromaiti, das ist Naonghaithya, Haurvatat und Ameretat mit Tairica und Zairica, die wahre Rede mit der Lügenrede, Çraosha mit Aeshma kämpfen. Darauf werden zwei Drujas übrig bleiben, Angra Mainyu und die Schlange. Ahura Mazda wird in die Welt kommen, selbst als Opferpriester und Çraosha als Sakristan wird das Aiwyaonghana in der Hand halten.[1]) Sie werden den Angra Mainyu durch diese der Welt (zu gut kommende) heilige Handlung hilflos und ohnmächtig machen. Durch den Eingang zum Himmel, auf (welchem) er eingedrungen war, wird er in Finsternis und Dunkel zurückkehren. Die bössamige Schlange wird in dem flüssigen Metall verbrennen,[2]) der Gestank und die Unreinigkeit, (welche) in der Hölle waren, werden in diesem Metall verbrennen, (auch die Hölle) wird rein werden; die Hölle[3]) des Angra Mainyu wird hineinstürzen und in dem Metall vergehen. Das Land der Hölle wird wieder zur Freude der Welt gelangen und die Erneuerung wird in beiden

---

1) West: „Aûharmazd comes to the world, himself the Zôta and Srôsh the Râspi, and holds the Kûstî in his hand".

2) West: „Gôkîhar burns the serpent (mâr) in the melted metal".

3) West: „He (Aûharmazd) sets the vault into which the evil spirit fled, in that metal; he brings the land of hell back for the enlargement of the world; the renovation arises in the universe by his will, and the world is immortal for ever and everlasting. (33) This, too, it says, that this earth becomes an iceless, slopeless plain; even the mountain, whose summit is the support of the Kînvar bridge, they keep down, and it will not exist."

Welten stattfinden, nach dem Wunsche (aller) wird die Welt ohne Tod sein in Ewigkeit. Und dies ist gesagt: Die Erde (wird sein) ohne unreine Flüssigkeit, ohne Abhänge (an Bergen und Felsen) und eben; selbst des Berges Cikat Cinbar Erhebung wird man abtragen und sie wird nicht mehr sein.“ —

Weit weniger als aus dem Bundehesh erfahren wir über die parsische Auferstehungshoffnung aus dem Avesta. Wir beginnen — auch hier wieder rückwärtsschreitend — mit dem jüngeren.

Die Hauptstelle, die hier in Betracht kommt, ist Yt. 19. Dort ist viermal von der Auferstehung die Rede, jedesmal ziemlich mit den gleichen Worten. Offenbar aber sind mindestens zwei, wahrscheinlich aber drei von diesen Stellen spätere Einschaltungen. Der Platz, wo die Auferstehungslehre ursprünglich wohl allein ausgesprochen war, ist § 89 f. Die Stelle lautet in der Übersetzung Geldners („Drei Yasht“ etc. 1884):

(§ 88) „Die gewaltige königliche Herrlichkeit,
Die gottverliehene preisen wir,
Die sehr löbliche, fördernde,
[Heilsame, kräftige, wachsame]
Über die anderen Geschöpfe erhabene,
(§ 89) Welche sich zugesellen wird dem siegreichen Heiland
Und seinen übrigen Gesellen,
Wenn er die Menschheit vollkommen machen wird,
Dass sie fortan nicht mehr altern noch sterben,
Nicht verwesen noch faulen,
Sondern ewig leben und gedeihen [und frei sein] wird;
Wenn die Toten wieder auferstehen
Und die noch lebende Menschheit zur Unsterblichkeit eingehen
Und seinem Willen gemäss handeln wird.
(§ 90) (Dann) werden die Wesen unsterblich werden,
Welche dem Gesetz gehorchten,
Und die Drukhsh wird wieder dahin verschwinden,
Von wo sie gekommen war,

Um den Gerechten zu verderben,
Ihn selbst und seine Kinder und sein Haus.
Dann wird die böse Drukhsh verschwinden
Und der unfolgsame Böse."[1])

Bei einer anderen Stelle ist es fraglich, ob sie die Auferstehung selbst oder nur ihre Vorbereitung meint, nämlich Frgm. IV bei Westergaard p. 332. Dieselbe lautet bei Geldner:

„(Das Gebet) Airyama ishyô
Nenne ich dir, o Spitama, als das wichtigste
Fürwahr unter allen Gebeten.
Denn dieses schuf ich als das aller-
Förderlichste unter den Gebeten,
Den Airyaman ishyô.
Diesen werden die Saoshyant hersagen.
Durch Aufsagen desselben
Will ich meine Geschöpfe regieren,
Ich Ahura Mazda.
Aber nicht soll der ungläubige
Ahriman regieren
Über meine Geschöpfe, o Spitama Zarathustra.
In die Erde wird sich verkriechen der böse [Geist]
In die Erde werden sich verkriechen die Teufel. —
Die Toten sollen sich desselben erinnern,
Dann wird in ihren leblosen Leibern
Die irdische Existenz sich forterhalten."

---

1) Die Darmesetersche Übersetzung, die wir der Wichtigkeit der Stelle halber zur Vergleichung beifügen, lautet: (§ 89) „Qui (sc. die königliche Herrlichkeit) accompagnera le victorieux Saoshyañt et ses autres amis; quand il fera un monde nouveau, soustrait à la vieillesse et à la mort, à la décomposition et à la pourriture, éternellement vivant, éternellement accroissant, souverain à son volonté alors que les morts se relèveront, que l'immortalité viendra aux vivants et que le monde se renouvellera à souhait. (§ 90) Alors que les créatures seront soustraites à la mort, les créatures heureuses du Bien; la Druj tombera, et sera détruite, elle aura beau aller et venir pour faire périr le juste, lui et sa race et son monde. Le Bandit sera anéanti avec le Ratu du bandit".

Geldner deutet seiner Übersetzung gemäss die Stelle nicht auf die Auferstehung selbst, sondern erblickt in ihr nur eine Anspielung auf die Apokatastase: durch das Repetieren des Gebets Airyaman ishyô werden die Seelen der Verstorbenen ihre toten Leiber für die künftige Auferstehung konservieren. Dagegen sieht Darm. in der Stelle eine Erwähnung der Auferstehung selbst. Er übersetzt den Schluss: „Angra Mainyu se cachera sous terre; sous terre se cacheront les démons. Les morts se relèveront, la vie reviendra au corps et ils garderont le souffle.“ (III, 4 f.)

Eine Anspielung auf die Auferstehung enthält ferner Vd. 18, 51. Nach dieser Stelle soll der Mensch, dem im Schlaf Samen entgangen ist, beten: „ô Spenta Armaiti! Je te confie cet homme: rends-moi cet homme à l'heure de l'heureux renouveau du monde! Rends-le-moi connaissant les Gâthas, connaissant le Yasna et les Réponses aux Questions, sage et plein de talent, incarnation d'obéissance.“[1])

Auch sonst fehlt es nicht an Spuren, die zeigen, dass das jüngere Avesta die Auferstehungshoffnung kannte. Es erwähnt den Sôshyans (Ys. 9, 2; 13, 3; Yt. 11, 17. 22; 13, 57. 74), kennt den Mythus von seiner und seiner Vorläufer wunderbaren Entstehung, nennt den See Kansu, in dem der Same Zarathustras aufbewahrt wird (Vd. 19, 5; Yt. 13, 62), sowie die Namen der „heiligen Drillinge“ (Yt. 13, 128) und die ihrer Mütter (Yt. 13, 141). Die ganze Dauer der gegenwärtigen Weltzeit wird gern in die Redensart zusammengefasst: „vom Gaya maretan bis zum siegreichen Sôshyans“ (Yt. 13, 145; Ys. 26, 10). Anspielungen auf die Auferstehung enthalten wohl auch die häufig vorkommenden Wendungen wie: „bis zum Ende der Zeiten“ Ys. 9, 26; „bis zum Tag der langen Vergeltung“ Ys. 60, 6; „bis zur glücklichen Erneuerung der Welt“ Ys. 62, 3; Yt. 13, 57 u. a. St.

Noch zurückhaltender als das jüngere Avesta verhalten

---

1) Eine Parallele hiezu, die gleich hier erwähnt sei, bietet die Talmudstelle Niddah, 30b, nach der der Mensch in den Tagen vor der Geburt die ganze Thorah gelehrt wird.

sich gegenüber der Auferstehungslehre die Gâthas. So stark eschatologisch der ganze Inhalt der Gâthas gerichtet ist, von einer Auferstehung reden sie nirgends — vielmehr gebrauchen sie, wo man die Erwähnung der Auferstehungshoffnung erwarten sollte, immer nur Ausdrücke von einer gewissen unbestimmten Allgemeinheit. So kommt schon in den Gâthas der Ausdruck frasho-kereti vor, der im späteren Parsismus zum terminus technicus für die Auferstehung geworden ist, aber im älteren und auch im jüngeren Avesta diese konkrete Bedeutung noch nicht besitzt. Roth hat das Wort mit „Fertigstellung" „Zurüstung" (sc. der Geschöpfe für die letzte Entscheidung) wiedergegeben, Geldner (K. Z. XXX, 519) versteht darunter die allgemeine Bekehrung, die den letzten Dingen vorangehe. Darmesteter übersetzt in der Regel „renouveau du monde". Die beiden Hauptstellen der Gâthas, wo das Wort vorkommt, sind Ys. 30, 9: „puissions nous être à toi! Être de ceux qui travailleront au renouveau du monde"[1]) und 34, 15: „afin que vous puissiez ô Ahura Mazda, par votre puissance faire paraître à votre gré le monde de la résurrection".[2]) Ähnliche allgemeine, unbestimmte Wendungen liegen vor in Ys. 43, 5: „quand tu as fixé la récompense, le mal pour les méchants et bonne fortune pour les bons, à la révolution finale du

1) Nach Tiele (Gesch. d. Relig. II, 1 S. 94 A. 1) müsste die Übersetzung der Stelle allerdings etwas anders lauten, nämlich: „Mögen wir dann euch gehören, die wir (oder „damit wir") diese Welterneuerung vollbringen." Sachlich scheint indess der Unterschied nicht erheblich zu sein für den, der mit Geldner (s. u.) annimmt, dass die Verfasser der Gâthas die Welterneuerung als nahe bevorstehend erwarteten. Die Auffassung Tieles, wonach die Gâthas keine Sôshyants der Zukunft kennen, sondern nur „Heilspropheten" der Vergangenheit oder Gegenwart, scheint mir auf der irrigen Voraussetzung zu beruhen, als wäre bei der „Zukunft" nicht an eine nahe, sondern wie in der späteren zoroastrischen Litteratur, an eine mehr oder weniger entfernte Zeitepoche zu denken.

2) Der dem „résurrection" entsprechende Ausdruck des Grundtexts ist nach Darmesteters Inhaltsangabe zur Gâtha frasho-kereti; warum Darm. diesmal nicht, wie sonst, das Wort mit „renouveau du monde" wiedergiebt, ist nicht einzusehen.

monde (dâmôish urvaêsê apémê)"; 45, 3: „ceux qui d'entre vous n'accompliront pas la parole divine, malheur à ceux jusqu'à la fin du monde"; 48, 1: „À l'heure où il n'y aura plus de mort pour les démons ni pour les hommes, alors par tes bienfaits grandira l'hymne en ton honneur ô Ahura"; 48, 2: „c'est clairement la belle consommation du monde"; ibid. § 9: „que je sache quand viendra l'heure de ta royauté universelle"; 49, 8: „Puissions nous avoir le commandement jusqu'à la fin des temps"; 33, 5: „J'appelle Sraosha à mon secours à l'heure où viendra la grande affaire (vispe mazishtem)"; 30, 7: „au jour de la grande affaire (mazishtem yaonham) nous recevrons le prix de l'enseignement que nous aurons suivie."

So allgemein diese Ausdrücke auch gehalten sein mögen, so setzen sie doch eine jenseitige Weiterexistenz der Persönlichkeit, ja ohne Zweifel den Auferstehungsglauben selber voraus; weist ja doch offenbar 30, 9 auf den Sôshyans und seine Genossen hin, die nach Yt. 19 und Bund. 30 die Auferstehung bewirken werden, und Ys. 48, 1 redet[1]) von einer Zeit, wo es keinen Tod mehr giebt — was allerdings ebenso gut auf eine Aufhebung des Todes für die noch lebenden, als auf eine Auferstehung der Toten, — vielleicht auf beides — bezogen werden kann. Auch der Ausdruck „zweites Leben" oder „Wiedergeburt des Lebens", der nach den Übersetzungen von Hübschmann und Geldner in den Gâthas vorkommt, bezieht sich auf ein Leben im Jenseits. Dazu stimmt, dass die Gâthas auch ein letztes Gericht und eine künftige allgemeine Vergeltung kennen. Der Ausdruck für Gericht ist vîdaîti. Die Vîdaîti ist nach Geldner (B. B.[2]) XIV. 1889. Zu Yasna 46) das extremum judicium universale

1) Auch dann, wenn Darmesteters Übersetzung nicht richtig ist. Söderblom bestreitet sie, und übersetzt „Aša, la Piété, frappera Druy, le démon du mensonge, quand ce qu'on dit être le mensonge arrivera pour les démons aussi bien que pour les hommes, avec immortalité" (s. a. a. O. S. 239). Ist die Stelle so zu verstehen, dann würde der allerdings befremdliche Gedanke einer Aufhebung des Todes für die Dämonen in Wegfall kommen.

2) B. B. = Bezzenberger, Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen.

und als solches zu unterscheiden von der âkâ, dem judicium particulare, das sich an der Cinvatbrücke abspielt. Dieses Gericht und der damit verbundene Umschwung aller Dinge wird nach Geldner in den Gâthas als unmittelbar bevorstehend erwartet. Erst der spätere Parsismus habe den neuen Äon an das Ende einer langen Weltperiode (nach 3000 Jahren) verlegt, ganz ähnlich, wie das Christentum. Es lässt sich zwar für diese Behauptung wohl keine spezielle und ausdrückliche Beweisstelle aus den Gâthas anführen, aber sie trifft darum gewiss doch das Richtige. Der beständige Hinweis auf die bevorstehende grosse Entscheidung, mit dem natürlich die Hörer oder Leser auch ihrerseits dazu gedrängt werden sollen, eine Entscheidung zu treffen, — hätte keinen Eindruck gemacht, wenn nach der Voraussetzung der Gâthas das erwartete Gericht erst in Jahrtausenden stattgefunden hätte.[1]) — Auch über die Art und Weise, auf die das Gericht stattfinden soll, geben uns die Gâthas einige Andeutungen: Ahura Mazda bedient sich dabei einer Art Feuerprobe, vergleichbar dem sog. Var Nirang (= Probe der Brust) im späteren Parsismus. Diese Probe bestand darin, dass geschmolzenes Metall in die Brust des Angeklagten ge ossen wurde: war er unschuldig, so musste ihm das Metall wie Milch erscheinen, war er schuldig, so verbrannte das Herz und er starb (Shâyast lâ Shâyast 15, 16 f.).[2]) Vermittelst dieses Gottesgerichts, dem er sich erfolgreich unterzog, liess Adarbad Mahraspand die orthodoxe Lehre unter Sapor II. wieder erstehen und triumphieren, nachdem die Ketzereien Bresche in sie gelegt hatten. Sie blieb im Gebrauch bis ans Ende der Sassanidenzeit (cf. Darm. zu Ys. 31, 3). Ein besonders deutlicher Hinweis auf dieses Var Nirang findet sich Ys. 51, 9: „Avec la connaissance que tu donnes entres les adversaires en lutte au moyen de ton

---

[1]) Daher scheint mir auch, soweit ich es zu beurteilen vermag, die Auffassung Söderbloms nicht zutreffend zu sein, wenn er (a. a. O. S. 237) sagt: „Dans l'Avesta la fin du monde n'est pas imminente à chaque jour et à chaque heure“.

[2]) Pahlavi Texts I, S. B. E. Bd. V.

feu brûlant, avec le signe que tu donnes, ô Mazda, dans les deux mondes au moyen de l'airain fondu tu affliges le péchant et fais le bonheur au juste." Sonstige Anspielungen kommen vor Ys. 31, 3 und 19; 32, 7; 34, 4a; 47, 6. Darmest. ist allerdings geneigt, bei der Mehrzahl dieser Stellen nicht an das Endgericht zu denken, sondern an die Vornahme der Feuerprobe schon in diesem Leben[1]): eine Entscheidung wird wohl immer schwer sein, da in den Gâthas oft (man kann sie hierin dem Ev. Johannis vergleichen) Gegenwärtiges und Zukünftiges ineinanderfliessen. Je nach dem Ergebnis der Feuerprobe wird schliesslich das Schicksal der Menschen ausfallen. Wohl liegt bei den Stellen, die vom Gericht handeln, der Nachdruck darauf, dass dabei Schuld und Unschuld an den Tag kommen soll, die Austeilung von Lohn und Strafe kommt erst in zweiter Linie; aber dass eine solche stattfinden wird, ist unzweideutige Lehre der Gâthas. Von dem künftigen Los der Frommen ist schon die Rede gewesen, ebenso z. T. von dem der Gottlosen (s. o. p. 24 ff.). Zu erwähnen sind hinsichtlich der Letzteren noch diejenigen Stellen, in denen auf die Schmerzen angespielt ist, die ihnen durch das glühende Metallbad verursacht werden, wie Ys. 32, 7; (30, 11;) 34, 4; 50, 9. Dieselben scheinen, — völlig deutlich ist die Sache nicht, — mit der Vernichtung des Frevlers zu enden, cf. 52, 15, wo es heisst, dass die Tauben und Blinden, die sich nicht bekehren, vernichtet werden (D.: „anéantis") und 29, 5: für den Menschen, der auf dem rechten Weg wandelt, giebts keinen (ewigen?) Tod, sondern nur für den Gottlosen."

Endlich haben wir noch die Darstellung der zoroastrischen Eschatologie anzufügen, die uns bei Plutarch, De Iside et Osiride c. 47 überliefert ist. Die betreffende Stelle lautet:

Ἔπεισι δὲ χρόνος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον, λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμὸν ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ

[1]) Auch nach Tiele II, 1, 145 f. würde das Dogma von dem am Weltende stattfindenden Ordal sich in den Gâthas nur im Keime finden.

ἀφανισθῆναι, τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι. Θεόπομπος δέ φησι, κατὰ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τριςχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν, τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τριςχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον· τέλος δ'ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους μήτε σκιὰν ποιοῦντας, τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον[1]) θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, καλῶς μὲν[2]) οὐ πολὺν τῷ θεῷ, ὥςπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον. Genau genommen haben wir hier eigentlich zwei Zukunftsbilder: eines, für das Plutarch keine Quelle angiebt und eines, als dessen Gewährsmann er Theopomp, den Zeitgenossen Alexanders d. G. bezeichnet. Das erstere schildert die letzten Kämpfe und Nöte vor dem Untergang Ahrimans, diesen selbst, die Erneuerung der Erde und der Menschheit. Bei der Schilderung der Welterneuerung stehen politische und soziale Motive im Vordergrund. Die Theopomp zugeschriebene Apokalypse giebt einen kurzen Abriss des Weltlaufs und handelt sodann vom Ende des Hades bezw. (näheres hierüber siehe unten) der Auferstehung der Toten und der Erneuerung der Menschheit, bei letzterer mehr den Gesichtspunkt der zunehmenden Vergeistigung der Menschen betonend.

## B. Die Parallelen.

### Die Berechnung des Weltendes.

Sowohl im Parsismus, wie im Juden- und Christentum finden wir den Versuch, den Eintritt des Weltendes zu berechnen.

In Bund. 1 und 34, 1 ist eine 12000jährige Dauer der Welt angenommen: 3000 Jahre lang existierte die Welt nur geistig; 3000 Jahre lang gehen die Dinge nach Ahura Mazdas Willen, 3000 Jahre lang in der Mischung von Ahura

1) Für μηχανησάμενον l. μηχανησόμενον vgl. Windischmann, Zoroastr. Studien 1868 p. 234.

2) Das καλῶς μέν ist sonderbar. Mat hat, vgl. Parthey in der von ihm besorgten Ausgabe zur St., schon ein Participium dahinter vermutet. Sollte dasselbe καινωμένῳ gelautet haben, und die Meinung der Stelle die sein, dass die Selbstverjüngung des Gottes die Voraussetzung ist für die Verjüngung und Erneuerung der Menschheit?

Mazdas und Angra Mainyus Willen und 3000 Jahre lang wird Angra Mainyu ohnmächtig sein.

Im Ardai Vîraf c. 18 und 54 ist die Rede von einer 9000jährigen Weltdauer: wer nur einen Tag (nach c. 18 drei Tage) in der Hölle zugebracht hat, der meint schon, die 9000 Jahre seien voll und der Zeitpunkt der Erlösung müsse da sein. Man kann diese 9000 Jahre mit den 12000 des Bundehesh so in Einklang bringen, dass man annimmt, die ersten 3000 des Bundehesh, während deren die Welt nur in intelligibler Form existierte, seien erst ein Erzeugnis der späteren Theologie, das der Verfasser des Ardai Vîraf-Buchs — dasselbe fällt noch in die Zeit der Sassaniden — noch nicht kannte; es ist aber auch möglich, dass dem Verfasser von Ardai Vîraf die Einteilung der Welt in 12000 Jahre bekannt war, dass er aber die erste Periode wegliess, weil für jede Zeitrechnung faktisch nur die Dauer der materiellen Welt in Betracht kommt.

Etwas anders, als in diesen beiden Stellen, liegt die Sache bei Plutarch. Hier ist offenbar eine 6000jährige Weltzeit angenommen. 3000 Jahre herrscht der eine (Oromazes — da nach mazdayasnischer Lehre ein Beherrschtsein Ahura Mazdas durch Angra Mainyu ganz undenkbar wäre) und der andere wird beherrscht (Areimanios); 3000 Jahre lang streiten sie und vernichten gegenseitig ihre Werke. Man gewinnt nun den Eindruck, als sei die Anschauung des Bundehesh aus dieser älteren, von Plutarch bezeugten, herausgewachsen. Die beiden Perioden bei Plutarch entsprechen nämlich genau den beiden mittleren des Bundehesh (3000 Jahre lang gehen die Dinge nach Ahura Mazdas Willen und ebensolang in der Mischung von Ahura Mazdas und Angra Mainyus Willen). Die erste und die letzte Periode des Bundehesh scheinen spätere Zuthat zu sein.

In der jüdisch-christlichen Apokalyptik nun dauert die gegenwärtige Weltzeit nach der herrschenden Berechnungsweise sechs- bezw. siebentausend Jahre. Man ging dabei davon aus, dass die Weltdauer der Zahl der Schöpfungstage entsprechen müsse, denn ein Tag sei bei Gott wie tausend

Jahre.[1]) Wir finden diese Annahme, sei's deutlich ausgesprochen, sei's wenigstens vorausgesetzt oder angedeutet, in folgenden Stellen:

Slav. Hen. 33, 1 f.: „Den achten Tag aber setzte ich, damit derselbe achte Tag sei der erstgeschaffene über meine Werke, und dass sie erfunden werden zum Bilde des siebenten Tausend, dass des achten Tausend Anfang werde die Zeit der Zahllosigkeit und unendlich: weder Jahre, noch Monate, noch Wochen, noch Tage, noch Stunden."

4 Esra 7, 31: „Nach 7 Tagen wird der Äon, der jetzt schläft, erwachen."

2 Pet. 3, 8: — μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία.

Apoc. Johs. 20, 1 ff.: καὶ ἔδησεν αὐτὸν (sc. den Drachen) χίλια ἔτη ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη· μετὰ ταῦτα δεῖ αὐτὸν λυθῆναι μικρὸν χρόνον.

Test. Abrah. Rec. A 19 sagt Thanatos zu Abraham: τοὺς ἑπτὰ αἰῶνας ἐγὼ λυμαίνω τὸν κόσμον.

ib. Rec. B. c. 7 sagt Michael zu Abraham: καὶ ἀναλαμβανέσαι εἰς τοὺς οὐρανούς, τὸ δὲ σῶμά σου μένει ἐπὶ τῆς γῆς ἕως ἂν πληρωθῶσιν ἑπτακιςχίλιοι αἰῶνες· τότε γὰρ ἐγερθήσεται πᾶσα σάρξ.

Vita Adae et Evae 42: „Denn ich sage dir, du wirst keinenfalls davon erhalten (nämlich Öl vom Baum der Barmherzigkeit), es sei denn in den letzten Tagen, wenn 5500 Jahre um sind. Dann wird auf Erden kommen der liebreiche König Christus, Gottes Sohn, Adams Leib und mit ihm die Leiber der Toten aufzuerwecken." (Die Stelle ist wohl christliche Interpolation.)

Im Talmud wird der gegenwärtige Weltlauf in drei Perioden eingeteilt: 2000 Jahre ohne Gesetz, 2000 Jahre unter dem Gesetz und 2000 Jahre messianische Zeit. Sanh. 97a und Aboda Sara 9a.

Ep. Barnab. 15 (zu Genes. 2, 2) ἐν ἑξακιςχιλίοις ἔτεσιν συντελέσει ὁ κύριος τὰ σύμπαντα — — dann fol t die Ver-

[1]) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II [3] p. 530 f.

nichtung der gegenwärtigen Weltzeit, das Gericht über die Gottlosen und die Verwandlung von Sonne, Mond und Sternen — τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ . . . οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά (Rede Gottes), ἀλλὰ ὃ (sc. σάββατον) πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἀρχήν.

Iren. V, 28, 3: — quotquot enim diebus hic factus est mundus, tot et millenis annis consummatur.

Commod. carm. apol. 791 sex milibus annis provenient ista repletis.

Lactanz div. inst. VII, 14, 16 ff. sciant igitur philosophi — nondum sextum millennium annum esse conclusum. Quo numero expleto consummationem fieri necesse est et humanarum rerum statum in melius reformari.

Vgl. auch Hippolytus und Victorin.

Zur Annahme einer 12000jährigen Weltdauer, wie sie der Bundehesh und vielleicht auch Ardai Vîraf haben und der wohl der Gedanke eines zwölfmonatlichen Weltjahrs zu Grunde liegt, vergleiche:

4 Esra 14, 10 ff.: „Denn die Welt hat ihre Jugend verloren, die Zeiten nähern sich dem Alter. Denn in zwölf Teile ist die Weltgeschichte geteilt; gekommen ist sie bereits zum zehnten, zur Hälfte des zehnten; überbleiben aber zwei nach der Hälfte des zehnten“.

Ap. Bar. (syr.) 27, wo die Zeit der Drangsale in 12 Teile eingeteilt ist (c. 28 scheint ein späterer Bearbeiter, um trotz 27, 15 eine Berechnung des Endes möglich zu machen, die Zwölfzahl mit der Siebenzahl kombiniert zu haben: damit hängt wohl zusammen, dass die siebente Plage in 27,8 in Wegfall gekommen ist).

ib. 53: schwarze und helle Wasser wechseln zwölf Zeiten hindurch mit einander ab. Zwölf Ströme, die aus dem Meer aufsteigen, umringen einen Blitz und werden ihm unterthan.

Verwandt mit der Berechnung der Weltzeit nach Jahrtausenden ist die nach verschiedenen, durch bestimmte Merkmale charakterisierte Perioden.

Eine Vier- und Siebenzahl von Perioden neben einander finden wir im Bahman-Yašt.[1]) In c. 1 sieht Zarathustra einen Baum mit vier Zweigen, einem goldenen, silbernen, stählernen und einem mit Eisen gemischten. Die vier Zweige bedeuten vier kommende Weltperioden. Die erste ist die des Zarathustra und des Königs Vistaspes, die zweite die des Königs Ardachshir, die dritte die des Königs Chosroës II (531—579), die vierte ist „the evil sovereignty of the demons with dishevelled hair of the race of wrath, and when it is the end of the tenth hundreth winter of thy millennium, o Zaratûst the Spîtâmân.“ Diese Zeiteinteilung geht nun aber wohl zurück auf diejenige, die nach Dinkard (S. B. E. XLVII) 9, 8 schon der Sudkar Nask gehabt hat, in dem folgende vier Perioden der persischen Geschichte genannt werden: 1) Zarathustras Offenbarung, 2) Vistaspes, 3) die Zeit Ataropads, des Sohnes von Mâraspend (religiösen Reformators in der Zeit Sapurs I.), 4) die Periode des Endes, „in which is much propagation of the anthority of the apostate and other villains, along with destruction of the reign of religion, the weakening of every kind of goodness and virtue, and the departure of honour and wisdom from the countries of Iran.“

Ähnlich der Einteilung in c. 1 des B.-Yt. ist die in c. 2, nur dass hier aus den vier Metallzweigen des Weltbaums sieben geworden sind. Die auf diese Weise gekennzeichneten

---

[1]) Der Bahman-Yašt wird von Bousset, Beiträge zur Geschichte der Eschatologie in der Zeitschr. f. Kirchengesch. XX, 2 p. 120 ff. in die Zeit Chosroës II (gegen den im J. 568/69 Justinian II ein Bündnis mit den im B.-Yt. erwähnten Türken geschlossen hat) versetzt. Dabei hebt auch Bousset (p. 123 f.) die Möglichkeit hervor, dass diese Apokalypse auf den Sudkar Nask (nach dem Dinkard einer der drei Nasks, „qui s'étaient formé autour des Gâthas“ Darm. I, CIII) zurückgeht. Trotzdem ist wohl die andere Möglichkeit, dass die vier Perioden des B.-Yt. von Dan. 2 (siehe S. 86) abhängig sein könnten, noch nicht von vornherein ausgeschlossen. Denn so, wie der B.-Yt. vorliegt, ist Altes und Neues darin vermengt, insbesondere ist Beeinflussung der Apokalypse durch die jüdisch-christliche Erwartung von Gog und Magog ziemlich wahrscheinlich.

Perioden sind nach der im Zartust-Name[1]) erhaltenen Recension, die hier der im B.-Yt. vorzuziehen ist: 1) Vistaspes und die Gesetzgebung 2) Achämeniden 3) die Askanier (Arsaciden) 4) die ersten Regenten der Sassaniden 5) Varanes V (420—39), der wütende Verfolger aller Ungläubigen, 6) Chosroës II Nusherwan 7) Zusammensturz der iranischen Herrschaft, namenloses Elend infolge des Einbruchs wilder Völkerschaften (vergl. hiezu Bousset, Beiträge 121).

Zu den vier, durch Metalle symbolisierten Perioden des B.-Yt. bezw. des Sudkar Nask ist als Parallele anzuführen Dan. 2 u. 7. In Dan. 2 sieht Nebukadnezar ein gewaltiges Standbild, dessen Haupt von Gold, dessen Brust und Arme von Silber, dessen Bauch und Lenden von Erz, dessen Schenkel von Eisen, dessen Füsse teils von Eisen, teils von Thon sind. Nach der Deutung, die Daniel dem Traume giebt, bedeuten diese aus verschiedenen Metallen bestehenden Körperteile vier Königreiche, von denen das erste das des Nebukadnezar ist und denen durch das Reich Gottes ein Ende gemacht wird. Denselben Sinn hat das Gesicht von den vier Tieren, die nach Dan. 7 aus dem Meer aufsteigen. Auch die vier Hörner, Sach. 2, 1 ff. und Dan. 8,22 sollen vier Weltreiche bezw. Weltperioden bedeuten. Ebenso haben wir eine Vierzahl von Weltperioden in der Geschichtsdarstellung des Priestercodex. Jede der Gottesoffenbarungen, die an Adam, Noah, Abraham und Mose ergehen, bezeichnet den Anfang einer neuen Ära in der Menschheitsgeschichte (vgl. Gunkel, Genesis übers. u. erkl. 1901, in Nowacks Handkomm. zum A. T., p. 241 ff.). Sieben Zeitalter werden symbolisiert durch die Vision der hundert Römer von 7 Sonnen in der syrischen Fassung, die von der tiburtinischen Sibylle erhalten ist (s. Sackur, Sibyll. Texte und Forschungen 1898 S. 143). In der tiburtinischen Sibylle selbst, die allerdings erst mittelalterlichen Ursprungs ist, aber in ihrem Kern noch der antiken Welt angehört, sind es nicht 7, sondern 9 Sonnen bezw. ebensoviele Generationen

[1]) Übersetzt bei Wilson, The Parsi Religion (1843) 514 ff.

(die Neunzahl könnte an Ardai Vîraf erinnern, wenn die Meinung des Verfassers dort wirklich die ist, dass die Welt 9000 Jahre dauert).[1])

## Die Vorzeichen.

Der Eintritt der Endkatastrophe und das Erscheinen des Sôshyans wird durch allerlei Vorzeichen in Natur und Menschenwelt angekündigt: Die dolores Messiae der jüdischen Apokalyptiker.

Das Avesta bietet uns hierüber freilich nichts; auch der Bundehesh nichts ausser der kurzen Bemerkung über das Herabfallen des Sterns Gurzihar und die Schmerzen, die infolgedessen die Erde ausstehen muss (30, 18). Dagegen finden sich beachtenswerte Angaben im Bericht Plutarchs de Is. et Os. 47 und im Bahm.-Yt (auch Dinkart VII, 8 ff. mag verglichen werden). Einiges ist auch den Andeutungen christlicher Schriftsteller über den Inhalt der pseudohystaspischen Apokalypse (s. Schürer III $^{3}$, 450 ff.) zu entnehmen, wobei man sich freilich immer gegenwärtig zu halten hat, dass diese Schriften ebensoviel oder mehr Jüdisch-christliches, als Ursprünglich-iranisches enthalten können.[2])

Nach Lact. Inst. VII, 18, 2—3 ist in der Apokalypse

---

[1]) Ausser bei Juden und Persern kommt die Spekulation über die Weltalter auch vor bei den Griechen (Hesiod, Werke und Tage 109 ff.), den Römern (Vergils 4. Ecloge, Ovid. Met. I, 89 ff.), den Indern (Schröder, Indiens Litteratur und Kultur S. 448) und den Babyloniern (12 Weltmonate in dem Schema der Weltgeschichte bei Berossus). Auf babylonische Herkunft wird die ganze Idee um ihres wesentlich astronomischen Charakters willen zurückgeführt von Gunkel, Genesis S. 242 f. Zu den Juden, meint er, mögen solche Gedanken in späterer Zeit durch Vermittlung der Perser aufs Neue gekommen sein.

[2]) Im Hinblick auf die Angaben bei Plutarch und Lactanz muss der Behauptung Söderbloms (S. 303) widersprochen werden, wonach die Idee einer der Endkatastrophe vorangehenden Vermehrung des Bösen, die nach S. dem eigentümlichen Charakter der mazdayasnischen Religion zuwider laufen soll, erst lange nach der christlichen Ära aufgetaucht wäre.

des Hystaspes die iniquitas saeculi huius extremi beschrieben gewesen.

Nach B.-Yt. II 54 ist es charakteristisch für die letzten Zeiten, dass der böse Geist, bevor es für ihn notwendig wird, unterzugehen, den Menschen immer aufsässiger und immer tyrannischer wird. Nach III, 4 erfolgen zahlreiche Erdbeben, die Winde werden immer heftiger, Mangel, Angst und Trostlosigkeit treten in der Welt immer mehr hervor. Es erinnnern diese beiden Stellen an die Schilderungen Plutarchs de Is. et Os. 47), wonach in den letzten 3000 Jahren die beiden Geister mit einander kämpfen und Krieg führen und der eine des andern Werke zerstört, und wo speziell von Ahriman gesagt ist, dass er in den letzten Zeiten Hunger und Pest herbeiführen wird, infolgedessen er schliesslich selber umkommt.

Vgl. hierzu die jüdischen und christlichen Parallelen bei Schürer II³ 532 f. und 523 f.

Nach B.-Yt. II, 30 wird die baldige Ankunft des tausendsten Winters angekündigt durch Spaltungen in den Familien: Väter und Söhne, Mütter und Töchter werden einander entfremdet.

Vgl. Micha 7, 6; Mc. 13, 12; 4 Esra 5, 9; 6, 24. Andere Stellen, aus Pseudohippolytus, de consumm. mundi und Pseudoephraem (hsg. von Caspari, Briefe, Abhandlungen etc. 1890 p. 208 ff. 429 ff.) s. bei Bousset, der Antichrist p. 76.

Zu den Spaltungen im Innern kommen blutige Kriege gegen äussere Feinde. Von Osten her werden Horden von Dämonen und Götzendienern in Iran einfallen, mit aufgelöstem Haar, die viel Unglück anstiften, den grösseren Teil der Nation vernichten und den Rest verführen werden, bis die Religion beinahe ausgetilgt sein wird u. s. w. (B.-Yt. II, 24 ff.). Im Lauf der Zeit werden im Nordwesten andere Feinde erscheinen mit roten Fahnen, roten Waffen und roten Hüten — wie es scheint, Christen — und entweder bis zum Arvand (Tigris) oder zum Euphrat vorrücken. Dieselben werden die früheren Dämonen zurücktreiben, die alle ihre Verbündeten zu einem grossen Kampf versammeln wollen,

einem von den drei grossen Religionskämpfen der Welt, in welchem das Böse so gänzlich vernichtet werden wird, dass nichts davon übrig bleiben und ins nächste Millenium eintreten wird (B.-Yt. III, 1 ff.).[1])

Die jüdischen und christlichen Parallelen hiezu s. bei Schürer II[3], 523 f. u. 532 f. Bemerkenswert ist, dass auch der Bahman-Yasht wie die christliche Apokalyptik (cf. Mc. 13, 21—23; Mt. 24, 23—25) von Verführung zum Abfall vom Glauben redet.

Nach B.-Yt. II, 42 ist der Eintritt von Regenmangel zu erwarten, unter dem besonders die Tierwelt zu leiden hat. Die Parallelen aus der jüdisch-christlichen Apokalyptik s. bei Bousset p. 129 ff.

Nach Plutarch sollte die Ursache des Untergangs des bösen Geistes Pest und Hunger sein, „die er selbst herbeigeführt hat.“ Auch in den jüdisch-christlichen Apokalypsen ist der Zug sehr häufig anzutreffen, dass das Auftreten einer Pest und Hungersnot (meist λοιμὸς καὶ λιμός wie bei Plutarch, oder der Plural λοιμοὶ καὶ λιμοί; bei den lateinischen Schriftstellern pestis, pestilentia oder lues et fames) die letzte Wendung der Dinge einleiten werde: so Sirach 39, 29 (griechischer Text: λιμὸς καὶ θάνατος; hebr. רעב ודבר [corrig. aus “רען]); Test. Iudae 23; Luc. 21, 11; in den Sibyllinen und zwar schon in den vorchristlichen Stücken frgm. I, 33; III, 332. 602 f.; ferner II, 23; VIII, 175. 352; IX, 45 f. = 239 f.; Carm. apol. 845. 899; Ephr. Syr. III, 139; Pseudoephr. bei Caspari a. a. O. S. 210. 212. Ephr. Syr. III, 141 kommt zwar die Wortverbindung λοιμοὶ καὶ λιμοί nicht vor, doch klingt die Stelle insofern an Plutarch an, als es heisst, dass die Satelliten des Drachen infolge des Hungers und Dursts

1) Kaum in diesen Zusammenhang gehört, was nach den Angaben des Clemens Alex. und des Lactanz in der Apokalypse des Hystaspes zu lesen war über den Kampf der vielen Könige gegen Christus und über die Vernichtung des imperium nomenque Romanum. Denn hier ist die Rede von Kämpfen, die erst nach dem Erscheinen des Christus stattfinden, im B.-Yt. von den Kriegen, welche dem Eintritt des letzteren Ereignisses vorangehen werden.

etc. und der übrigen schrecklichen Ereignisse dahinschwinden werden. — Auch die merkwürdige Wendung findet sich in der Antichristsage, dass der Dämon sich durch die herbeigeführte Hungerplage selbst vernichten oder schädigen wird (s. Bousset, Antichrist S. 133 f.).

Nach B.-Yt. II, 31 wird die Sonne mehr und mehr unsichtbar, bekommt Flecken, Jahre, Monate, Tage werden kürzer. Auch nach III, 4 wird die bevorstehende Ankunft der Feinde mit den roten Waffen durch Veränderungen der Sonne und des Mondes angezeigt. In dasselbe Kapitel gehört das Bd. 30, 18 über das Herabfallen des Gurzihar (wohl von gaocithra = der den Samen des Urstiers Enthaltende, also wahrscheinlich der Mond, der sonst dies Epitheton führt, selbst) vom Rand des Mondes auf die Erde. Auch Yt. 13, 57 sind Katastrophen in der Himmelswelt in Aussicht genommen, wenn es dort heisst, dass Sonne, Mond und Sterne in ihren Bahnen sich bewegen „bis zur Erneuerung der Welt.“

Hiezu vgl. Jes. 13, 10; 24, 21. 23; 34, 4; Jer. 4, 23; Ez. 32, 7 f.; Zeph. 1, 15 f.; Hg. 2, 16. 21; Joel 2, 10; 3, 3 f.; Hen. 72, 1 (hier erzählt Henoch, dass ihm der heilige Engel Uriel den Umlauf der Lichter des Himmels beschrieben habe „wie es sich damit verhält, zeigte er mir und wie es sich mit allen Jahren der Welt und bis in Ewigkeit verhält, bis die neue, ewig dauernde Schöpfung geschaffen wird.“ Diese Stelle ist also ganz analog Yt. 13, 57); Hen. 80, 4 „der Mond wird seine Ordnung verändern“; 102, 2 „alle Lichter werden von grosser Furcht erschüttert werden“ Jubil. 1, 29 (Kautzsch); Ass. Mos. 10; Mc. 13. 24 u. par.; Apoc. 6, 12—14; 4 Esra 5, 4 f.; Commod. carm. apol. 1010: stellae cadunt caeli, iudicantur astra nobiscum; Lact. Inst. VII, 16, 8; Ephr. Syr. II, 251 und sonst. Spezielle Parallelen zum Fall Gurzihars: Apoc. 8, 10 f. das Fallen des Sterns ἄψινθος; Sib. II, 202; V, 155 ff. 529—31.

Nach B.-Yt. II, 45 lässt der Vorläufer Hûshêdar zehn Tage lang die Sonne still stehen (er spricht zur Sonne mit dem schnellen Pferd: stehe still! Und die Sonne steht still zehn Tage und Nächte. Auf die Bitte von Mitrôs gebietet






er der Sonne wieder, sie solle sich bewegen) cf. hiezu die Wunder des Antichrist (angeführt bei Bousset p. 115 ff.), besonders Sib. III, 64:

Καὶ στήσει (sc. Beliar) ὄρεων ὕψος, στήσει δὲ θάλασσαν
Ἠέλιον πυρόεντα μέγαν λαμπράν τε σελήνην.

## Der Sôshyans.

Der Sôshvans (av. Saoshyañt, von $\sqrt{su}$ = nützen, wohlthun, von Geldner mit „Heiland“ übersetzt), der die Toten auferwecken und die Welt erneuern wird, ist nach der Lehre des Parsismus der Sohn einer Jungfrau und wird als dritter der Söhne Zarathustras auf übernatürliche Weise geboren. „This too, one knows, that three sons of Zaratûst, namely, Hûshêdar, Hûshêdar mâh, and Sôshyans were from Hvôv; as it says, that Zaratûst went near unto Hvôv three times, and each time the seed went to ground; the angel Nêryôsang received the brilliance and strength of that seed, delivered it with care to the angel Anâhîd, and in time will blend it with a mother. Nine thousand, nine hundred, and ninety-nine, and nine myriads of the guardian spirits of the righteous are intrusted with its protection, so that the demons may not injure it“. Bd. 32, 8 f. Vgl. Yt. 13, 62: nous sacrifions aux . . . Fravashis des justes, qui veillent sur le germe du saint Zarathustra, le Spitâma, au nombre de neuf, de nonante, de neufs cents, de neufs mille et de nonante myriades. Der Sadder Bundehesh („a comparatively modern compilation“ [West]) erzählt, dass der Same in dem See Kañsu in Saistân niedergelegt war: dort gab es einen Berg, genannt „der Berg des Herrn“, der von den Gläubigen bewohnt war; jedes Jahr, im Nôrôz und im Mihirjân, schickten sie ihre Töchter dorthin, um zu baden, denn Zoroaster hatte ihnen verkündigt, dass von ihren Töchtern Oshêdar, Oshêdarmâh und Sôshyans geboren werden sollten. Wenn die Zeit gekommen ist, wird ein junges Mädchen, Namens Bad, in jenem Wasser baden, davon schwanger werden und den Oshêdar gebären; am Ende der zwei folgenden Jahrtausende werden auf dieselbe Weise von den zwei Jungfrauen Bah-

Bad und Ard-Bad die beiden andern Söhne Zoroasters, Oshêdar-mâh und Sôshyans geboren werden. — Bad, Bah-Bad und Ard-Bad sind im Avesta: Srûtaṭ-fedhri, Vaṅhu-fedhri, Eredaṭ-fedhri (s. Yt. 13, 141 f.), die drei Söhne Zoroasters sind: Ukhshyaṭ-ereta, Ukhshyat-nemô und Saoshyañt (Yt. 13, 128). Der Grosse Bundehesh giebt folgende Schilderung: Betreffend diese drei Söhne Zarthusts, Oshêtar, Oshêtar-mâh und Sôshâns ist gesagt: Bevor Zarathustra . . .(?) hatte, wurde seine Herrlichkeit der Hut der Herrlichkeit der Wasser, d. h. der Anâhita im Meer Kyânsâi anvertraut. Und man sagt gegenwärtig, dass im Grunde des Sees sich drei Lampen befinden: man nimmt sie in der Nacht wahr und für jede von ihnen wird es, wenn die Zeit da ist, geschehen, dass ein junges Mädchen in die Wasser des Kyânsâi treten wird; diese Herrlichkeit wird in ihren Körper eindringen, sie wird schwanger werden und auf diese Weise werden sie geboren werden, jeder zu seiner Zeit (cf. Darm. II, 521 f.).

Wie der Sôshyans an den σωτήρ des N. T. (Luc. 2, 11 etc.) erinnert, so die Legende von seiner wunderbaren Entstehung an die Erzählung von der jungfräulichen Geburt Christi (Mt. 1, 18 ff.; Luc. 2, 1 ff.). Ein gewisser Unterschied liegt nur darin, dass die Entstehung Christi auf direkte göttliche Einwirkung — das πνεῦμα ἅγιον — zurückgeführt wird, während die parsischen Berichte eine gröbere, sinnliche Färbung zeigen und den göttlichen Faktor eigentlich nur für die wunderbare Erhaltung des Samens Zoroasters, nicht für die Entstehung des Sôshyans selbst in Anspruch nehmen![1])

Übrigens können gerade auch wieder dem Mythus von der Erzeugung des Sôshyans aus dem Samen Zoroasters und von der wunderbaren Aufbewahrung desselben im Wasser jüdisch-christliche Parallelen an die Seite gestellt werden: wie der Sôshyans aus dem Samen Zoroasters, so

---

1) Sonstige Analogieen: Die jungfräuliche Geburt Buddhas; zahlreiche griechische Mythen (Danae, Kalliope etc.) s. hiezu Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I (1889) S. 70 ff.

entsteht der Messias aus dem σπέρμα Δαυείδ: Rö. 1, 3; Act. 13, 23; 2 Tim. 2, 8; Joh. 7, 42; 4 Esra 12, 32[1]). Wie jener aus dem See Kañsu kommt, so dieser nach einer 4 Esra 13, 3. 52 sich findenden Überlieferung aus dem Meer. Wir finden also beides, die Entstehung des Christus aus dem Samen Davids und sein Auftauchen aus dem Meer in einer und derselben Schrift, dem 4ten Buch Esra, ausgesprochen. Wie nahe läge es, beide Aussagen zu kombinieren und anzunehmen, dass der Verfasser der Schrift sich die Aufbewahrung des Samens Davids in ähnlicher Weise vorstellte, wie die Parsen sich die Aufbewahrung des Samens Zarathustras gedacht haben! Doch soll mit dieser Bemerkung der Gedanke an die Möglichkeit dieser Kombination nur gestreift sein. Ein Beweis für ihre Richtigkeit lässt sich ja nicht führen. Ja, die beiden Geschlechtsregister Jesu Mt. 1, 1—17 und Luc. 3, 23—38 zeigen deutlich, dass man mit dem ἐκ σπέρματος Δαυείδ κατὰ σάρκα auch ganz den dem natürlichen Gang der Dinge entsprechenden Sinn verbunden hat. Freilich war dann hiemit die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt nicht mehr vereinbar. Dagegen haben wir in dem Mythus von der Entstehung des Sôshyans (und auch in den Vorstellungen von 4 Esra über die Herkunft des Christus aus dem Samen Davids und aus dem Meer [?]) einen interessanten Versuch, die zwei — an sich aneinander widerstreitenden — Glaubenssätze zu verbinden: 1) der Heiland muss den erlauchtetsten Genius der Vorzeit zum Ahnen haben, er muss ein direkter Abkömmling Zarathustras

1) In der lateinischen Übersetzung fehlen zwar die Worte „qui orietur ex semine David", aber nach dem einstimmigen Zeugnis der orientalischen Versionen sind sie für ursprünglich zu halten (s. Schürer II [3], 527 A. 14 und die textkritische Anmerkung in der Übersetzung Gunkels [bei Kautzsch] z. St.). Vielleicht ist das Fehlen in der lateinischen Übersetzung damit zu erklären, dass der Übersetzer an c. 13, 3 u. 52 dachte, den inneren Widerspruch zwischen den beiden Angaben nicht zu lösen wusste und darum das qui orietur ex semine David gestrichen hat. Freilich müsste dann das Dogma von der davidischen Abstammung des Messias doch nicht so unbedingt und allgemein fest gestanden haben, als gewöhnlich angenommen wird.

(resp. Davids [?]) sein und 2) er muss auf übernatürlichem Weg entstanden sein.

Eine zweifellose, freilich auch mehr allgemeine Analogie liegt aber vor, wenn, wie im Parsismus der Same Zarathustras, aus dem der künftige Sôshyans hervorgehen soll, so auch nach der jüdischen Apokalyptik der Messias von Gott lange Zeit in Verborgenheit gehalten wird: (Mich. 5, 1;) Hen. 46, 1 f.; 48, 6; 62, 7; 4 Esra 12, 32; 13, 26. 52; 14, 9; Joh. 7, 27; Targ. Jon. zu Micha 4, 8 cf. Schürer III ³, 529 ff.[1])

Vielleicht gehört in diesen Vorstellungskomplex auch[2]) der θεός, von dem de Is. et Os. 47 die Rede ist mit den Worten: τὸν δὲ ταῦτα μηχανησόμενον θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, καλῶς μὲν οὐ πολὺν τῷ θεῷ, ὥςπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον. Es wäre gewiss auffallend, wenn in den beiden eschatologischen Schilderungen Plutarchs der Sôshyans mit Stillschweigen übergangen wäre, weswegen es an sich nahe läge, ihn in dem genannten θεός zu suchen. An Ahura Mazda oder einen der Amshaspands kann wenigstens kaum gedacht werden. Ist diese Vermutung richtig,[3]) so wären als Parallelen anzuführen: 4 Esra 7, 31, nach sieben Tagen aber wird der Äon, der jetzt schläft, erwachen (und die Vergänglichkeit selber vergehen); Äthiop Version der Petrusapokalypse[4]) Fol. 73a „ich werde erwecken den Löwen-

---

[1]) Nach den oben angeführten Parallelen geht es also entschieden zu weit, wenn Söderblom (S. 306) sagt, die Züge des Sôshyans könnten nirgends gefunden werden im Messias der Propheten und Apokalypsen.

[2]) Die Voraussetzung hierbei ist allerdings die Veränderung der Lesart μηχανησάμενον in μηχανησόμενον. Wenn das Partic. Aor. gelassen wird, so würde ja das Ruhen des Gottes erst nach der Welterneuerung stattfinden. Damit käme man auf die Idee des Weltsabbats. Einen eigentlichen Sinn hat aber die Notiz nur, wenn das Ruhen des Gottes in die gegenwärtige Weltzeit fällt, weil nur dann eine Beruhigung der Leser darüber nötig ist, dass ja diese Wartezeit nicht lange daure.

[3]) Dieselbe findet sich schon ausgesprochen bei Windischmann, Zoroastrische Studien p. 234 f. Söderblom verwirft sie (S. 244 A. 3).

[4]) Nach der von Dillmann, Gött. gel. Nachr. 1858 p. 185 ff. gegebenen Übersicht (S. 204 Anm.).

sohn und er wird zerschlagen alle Könige und sie zertreten, weil ich ihm die Gewalt gegeben habe, und also ist das Auftreten des Löwensohnes wie eines Mannes, der von seinem Schlafe erwacht." Pseudo-Methodius (Bousset, Antichrist S. 33): τότε αἰφνίδιον ἐπαναστήσεται βασιλεὺς Ἑλλήνων ἤτοι Ῥωμαίων καθάπερ ἄνθρωπος ἀπὸ ὕπνου πιὼν οἶνον.

Mag es sich nun mit der Abhängigkeitsfrage hinsichtlich der bisher erwähnten Messias-Sôshyans-Ideen verhalten, wie es will — in späterer Zeit hat jedenfalls auf diesem Punkte direkte Berührung zwischen Parsismus einer- und Juden- bezw. Christentum andrerseits stattgefunden. Es existierte nämlich eine für uns verloren gegangene Gattung von Schriften eschatologischen Inhalts, die teils dem Zoroaster teils dem Hystaspes zugeschrieben wurden und in denen nach den auf uns gekommenen Andeutungen über ihren Inhalt ein merkwürdiges Zusammenfliessen der persischen und jüdisch-christlichen Messiassagen zu konstatieren ist. Die Tendenz der Hystaspesschriften kann bezeichnet werden als „jüdische Propaganda unter heidnischer Maske" (so Schürer III[3], 420), die der pseudozoroastrischen Schriften mehr allgemein als Versuch einer „Aussöhnung zwischen Mazdareligion und Christentum" so Kuhn, Eine zoroastrische Weissagung in christlichem Gewande (Festgruss an Roth p. 217 ff.).

Was die Angaben über die Hystaspesweissagungen betrifft, so stelle ich das hierher gehörige nach Schür. III, 450 ff. zusammen:

Apocryphum Pauli bei Clemens Alex. Strom. VI, 5, 42—43: Λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε, καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ.

Lactantius Inst. VII, 15, 19: Hystaspes quoque, qui

fuit Medorum rex antiquissimus . . ., admirabile somnium sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit, sublatu iri ex orbe imperium nomenque Romanum multo ante praefatus est quam Troiana illa gens conderetur. Ibid. VII, 18, 2—3: Hystaspes enim, quem superius nominavi, descripta iniquitate saeculi huius extremi, pios ac fideles a nocentibus segregatos ait cum fletu et gemitu extenturos esse ad coelum manus et imploraturos fidem Iovis; Iovem respecturum ad terram et auditurum voces hominum atque impios extincturum. Quae omnia vera sunt, praeter unum, quod Iovem dixit illa facturum, quae Deus faciet. Sed et illud non sine daemonum fraude subtractum, missu iri a patre tunc filium Dei, qui deletis omnibus malis pios liberet.

Ein unbekannter Autor des 5. Jahrh. n. Chr. (cf. Buresch, Klaros 1889 S. 87—126) sagt, dass ein König der Perser oder Chaldäer, namens Hystaspes wegen seiner ausserordentlichen Frömmigkeit göttliche Geheimnisse geoffenbart erhalten habe περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐνανθρωπήσεως.

Eigentümlich ist der Widerspruch zwischen dem Apocr. Pauli und dem Anonymus des 5. Jahrh. einerseits und dem Zeugnis des Lactanz andrerseits. Letzterer bedauert, dass infolge Trugs der Dämonen die Sendung des Sohnes Gottes aus der Weissagung des Hystaspes verschwunden sei. Erstere dagegen heben gerade dies als den hauptsächlichen Inhalt dieser Apokalypse hervor. Schürer sucht diesen Widerspruch dadurch zu lösen, dass er sagt „entweder hat diesen ein christlich überarbeiteter Text vorgelegen oder sie haben (was auch möglich ist) durch christliche Interpolation aus Hystaspes etwas herausgelesen; was nach Lactantius nicht darin gestanden hat.“ Es ist aber noch eine dritte Möglichkeit denkbar, nämlich die, dass im Original wirklich die Sendung des Sohnes Gottes erwähnt war. Vielleicht, dass aber die betreffenden Stellen durch iranische Leser ausgemerzt waren, weil sie ihnen zu christlich vorkamen. Ein solcher verstümmelter Text hätte dem Lactanz vorgelegen, der indes wusste, dass im ursprünglichen Text der Sohn Gottes erwähnt war. Diese Annahme scheint mir dem Sinn der

Bemerkung: sed et illud non sine daemonum fraude subtractum eher gerecht zu werden, als die von Schürer aufgestellte Erklärung.

Nun liegt freilich in den uns erhaltenen Inhaltsangaben über die Weissagungen des Hystaspes specifisch Iranisches nicht vor. Aus diesem Grunde könnte man daran denken, dass es sich in denselben um durchaus jüdische (bezw. christliche) Erwartungen handelte, denen man nur ein leichtes, zoroastrisches Gewand umlegte, dadurch, dass man das Ganze als Weissagungen des Hystaspes in Umlauf setzte. Doch wird man auch sagen dürfen, wer etwas von Hystaspes wusste und für ihn Interesse wecken wollte, dem wird auch dies und jenes von den eschatologischen Ideeen der Iranier bekannt gewesen sein.

Über die Weissagungen Zoroasters führe ich nach Kuhn (a. a. O.) folgende Stellen an:

Pseudochrysostomi opus imperfectum in Matthaeum (Migne, Patrologia Graeca T. LVI p. 638). Der wesentliche Inhalt dieser Stelle ist folgender: Bei einem Volk jenseits des Ozeans, im fernsten Osten, war eine scriptura Seth[1]) verbreitet, in der von der Erscheinung des (Mt. 2 erwähnten) Sterns und von der Art, wie er durch Geschenke zu ehren sei, die Rede war. Zwölf auserwählte Männer (Magier), Liebhaber der himmlischen Geheimnisse, verlegten sich auf das Erwarten jenes Sterns. Wenn einer starb, so trat der Sohn oder sonst ein gleichgesinnter Verwandter in die Lücke. Jedes Jahr nach der Weizenernte bestiegen sie einen Berg, der in ihrer Sprache Mons victorialis hiess. In ihm befand sich eine Felsenhöhle; Quellen und auserlesene Bäume machten den Ort zu einem höchst lieblichen. Dort wuschen sie sich, beteten und lobten Gott drei Tage lang. So hielten sie's durch Generationen hindurch, bis der Stern ihnen erschien, sich auf jenen Mons victorialis herabsenkend, „habens in se formam quasi pueri parvuli et super se similitudinem

[1]) Unter Seth, der in der späteren Überlieferung als Begründer des für Iran als typisch betrachteten Sterndienstes gilt, glaubt Kuhn niemand anders als Zoroaster verstehen zu müssen.

crucis." Der Stern gebot ihnen, nach Judäa zu reisen. Auf ihrer Reise dorthin, die zwei Jahre dauerte, ging ihnen der Stern voran und weder Speise noch Trank ging ihnen aus in ihren Reisesäcken. Was sonst von ihnen berichtet ist, heisst es, sei in Kürze im Evangelium niedergelegt. Nach ihrer Rückkehr dienten sie Gott noch eifriger als zuvor und unterwiesen viele. Als dann nach der Himmelfahrt des Herrn der Apostel Thomas in jene Provinz kam, schlossen sie sich ihm an, liessen sich taufen und wurden die Gehilfen seiner Predigt.

Aus der „Biene" des Metropoliten Salomo von Bosra (12. Jahrh.?), die Ernest A. Wallis Budge in den Anecdota Oxoniensia Semitic Series. Vol. I Part. II herausgegeben und übersetzt hat, teilt Kuhn aus c. 37 folgenden Auszug mit: „This Zârâdôst is Baruch the scribe. When he was sitting by the fountain of water called Glôšâ of Hôrîn, where the royal bath had been erected, he said to his disciples, the King Gûšnâsâph (bezw. Gušnasp)[1]) and Sâsân and Mahîmad, „Hear, my beloved children, for I will reveal to you a mystery concerning the great King who is about to rise upon the world. At the end of time, and at the final dissolution, a child shall be conceived in the womb of a virgin, and shall be formed in her members, without any man approaching her . . . He will begin to go down to the depths of the earth, and from the depth he will be exalted to the height; then he will come with the armies of light, and be borne aloft upon white clouds; for he is a child conceived by the Word which establishes natures." Gûšnâsâph says to him „Whence has this one, of whom thou sayest these things, his power?" Is he greater than thou, or art thou greater than he?" Zârâdôst says to him: „He shall descend from my family; I am he, and he is I; he is in me, and I am in him. When the beginning of his coming

[1]) Über die in der „Biene" wie bei anderen syrischen Schriftstellern überlieferten, meist persischen Namen dieser zwölf Könige und ihrer Väter s. Nestle, Marginalien und Materialien 1893 p. 65—84.

appears, mighty signs will be seen in heaven, and his light shall surpass that light of the sun . . . Now, my sons, gard this secret which I have revealed to you, and let it be kept in the treasure-houses of your souls. And when that star rises of which I have spoken, let ambassadors bearing offerings be sent by you, and let them offer worship to him. Watch, and take heed, and despise him not, that he destroy you not with the sword; for he is the king of kings, and all kings receive their crowns from him. He and I are one."

Zu diesen beiden Berichten bemerkt Kuhn, dass sie nur durch die iranischen Überlieferungen von Sôshyans eine befriedigende Erklärung erhalten. „In dem Mons Victorialis im fernen Osten mit seinen Quellen, Bädern und frommen Bewohnern erkennen wir leicht den gleichfalls im Osten am See Kâsava gelegenen Berg Ušidâo, in späteren Schriften „Gottesberg" genannt, wo am Ende der Tage die Jungfrau Eredhaṭ feredhri aus dem Stamme der dortigen Frommen in wunderbarer Weise während eines Bades vom Samen Zarathuštras Saošhyās, den siegreichen Heiland (er heisst κατ' ἐξοχὴν verethraǵâo) empfangen wird. Der Stern „habens in se formam quasi pueri parvuli et super se similitudinem crucis", allem Anschein nach also ein den himmlischen Knaben umspielender Lichtglanz, ist nichts anderes, als das Kavaem hvarenô, die königliche Majestät, welche sich nach dem Zamyâd Yašt 89 ff., vgl. 9 ff., mit Saošyās vereinigen wird, wenn er mit seinen sechs Helfern — von denen die zwölf Frommen des christlichen Berichts nur eine Verdoppelung sind — auszieht, die Dämonen zu besiegen und die Auferstehung ins Werk zu setzen." Ganz unverkennbar ist die Abhängigkeit von der iranischen Sage bei dem mystischen Verhältnis, das in dem zweiten Bericht zwischen Zoroaster und dem verheissenen Messias statuiert wird. „Diese in ihrer Phrasenhaftigkeit unverständliche und nichtssagende Schilderung wird erst begreiflich, wenn man sie als umgestaltet ansieht aus der schon im Avesta vorausgesetzten, für einen Christen immerhin anstössigen, aber wenigstens deutlichen Beziehung, welche nach den mazdayasnischen Texten

zwischen Zarathuštra und dem verheissenen Heiland obwaltet."

Sonstige Stellen, in denen der Prophezeiung der Geburt des Messias durch Zoroaster gedacht wird, sind:

Evang. infantiae salvatoris arabicum bei Tischdf. Evang. apocrypha [2] (1876) c. 7: Et factum est, cum natus esset dominus Jesus Bethlehemi Judaeae, tempore Herodis regis, ecce magi venerunt ex Oriente Hierosolymam, quemadmodum praedixerat Zeraduscht — —.

Gregorius Abû'l-Farağ, Historia compendiosa dynastiarum ed. Pocockius (Oxford 1663) p. 54, deutsch von Georg Lorenz Bauer (1783) p. 77: „Um diese Zeit (sc. des Kambyses) lebte auch Zoroaster, der Lehrer der Magier. Er stammte aus der Provinz Aderbitschan her, andere sagen aus Assyrien. Man giebt auch vor, als wäre er von den Schülern des Propheten Elias gewesen, und hätte die Perser von der Erscheinung des Messias belehrt, und ihnen befohlen, ihm Opfer zu bringen. Auch hat er ihnen kundgethan, dass in der Folgezeit eine Jungfrau würde ein Kind empfangen, ohne dass sie ein Mann berührte. Und bei seiner Geburt würde ein Stern erscheinen, der des Tages leuchten würde, und mitten in ihm würde man das Bild einer Jungfrau sehen. Ihr aber, meine Söhne, werdet vor allen Nationen seine Erscheinung bemerken. Und wenn ihr den Stern sehen werdet, so gehet hin, wohin er euch leiten wird und betet den Geborenen an und bringt ihm eure Geschenke, denn er ist das Wort, das den Himmel erschaffen hat."

Noch andere Stellen s. bei Kuhn a. a. O. —

Die Vorläufer bezw. die Begleiter des Sôshyans.

Nach Yt. 13, 128; Bund. 32, 8 f. und dem Bahman-Yašt gehen dem Sôshyans als Vorläufer Hûshêdar und Hûshêdar-mâh voraus.

Im Juden- bezw. Christentum sind die Vorläufer: Henoch, Mose, Elia, Jeremia und Johannes d. T., vgl. Schürer II [3], 524 f. An vielen Stellen ist speziell von einer Zweizahl die Rede. Besonderer Beliebtheit erfreut sich die Zusammen-

stellung von Henoch und Elia (s. Bousset, Antichrist p. 134). Oft erscheint allerdings auch nur ein „Zeuge", dann meist Elias.

Verwandt mit der Idee der Vorläufer ist die der Begleiter des Messias.

In den mazdayasnischen Texten werden sie erwähnt an folgenden Stellen: Ys. 30, 9 (s. o. S. 77); 46, 3; 9, 2; 12, 7; 13, 3; 20, 3; 24, 5; Yt. 13, 17; 19, 22. 89 (s. o. S. 74 f.); Bund. 30, 17 (s. o. S. 72). Nach der letztgenannten Stelle haben sich diese Begleiter (15 Männer und 15 Jungfrauen) zuvor mit dem Messias in der Verborgenheit befunden.

Hiezu vergleiche: 4 Esra 13, 52 „wie niemand erforschen noch erfahren kann, was in des Meeres Tiefen ist, so kann niemand der Erdenbewohner meinen Sohn schauen noch seine Gefährten, es sei denn zur Stunde seines Tages." Gunkel versteht unter den Gefährten des Messias „das Heer der Engel, die ihn begleiten." Sollte nicht vielmehr zu denken sein an die entrückten Frommen, die nach 4 Esra 14, 9 (vgl. auch 6, 26) in der Verborgenheit mit dem Messias leben?

Wie der Bundehesh die bestimmten Zahlen: 15 Männer und 15 Jungfrauen[1]) angiebt, so der Derech Erez[2]) neun, die lebend ins Paradies gekommen sind: „Nine went alive into Paradise: Henoch the son of Yared, Elijah (and the Messiah), Eliezer the servant of Abraham, Hiram the king of Tyre, Abedmelech the Ethiopian, Jonadab the son of Rechab, Jabez, the grandson of Jehuda, the generation of the bird-Murg (Phönix) and Serach the daughter of Asher (andere fügen hinzu: Bithia, die Tochter Pharaos und Josua ben Levi).[3])

1) In anderen Schriften findet sich die Überlieferung von 6 u. 7 — auch 1000 — Gehilfen. S. Söderblom S. 257.

2) „an old Essene Mishna" (?) cf. Kohler, The Pre-Talmudic Haggada in The Jewish Quarterly Review V (1893), 407 f.

3) Kohler erblickt (S. 419) in der Erwähnung des der iranischen Sage angehörigen Vogels Simurg und in der Thatsache, dass bekehrte Heiden männlichen und weiblichen Geschlechts in die Liste aufgenommen sind, ein Anzeichen dafür, dass der ganzen Idee der mazdayasnische Glaube an die 30 Genossen des Sôshyans zu Grunde liegt.

Die Zahl 60 treffen wir in der Eliasapokalypse, herausg. und übers. von Steindorff c. 37: „— — Sechzig Gerechte, die für diese Stunde vorbereitet sind, werden auserwählt werden, sie werden sich mit dem Panzer Gottes rüsten, nach Jerusalem eilen und mit dem Unverschämten kämpfen — —".

Ob die Wahl einer Zwölfzahl von Jüngern durch Jesus, die uns in den Evangelien überliefert ist, mit der hier besprochenen Idee von den Begleitern des Messias irgendwie in Zusammenhang steht, möge dahingestellt bleiben.

## Die Auferstehung.

Ein wesentliches Stück der iranischen Eschatologie bildet die Auferstehungshoffnung. Freilich eine Idee, die mit der bekannten Bestattungssitte der Mazdayasnier — sie setzten ihre Leichen den wilden Tieren aus — in einem befremdlichen Widerspruch zu stehen scheint. Es ist schwer verständlich, wie ein Volk, das so auffallende Anstalten zur Zerstörung des Leichnams traf, dennoch eine Wiederbelebung desselben erwarten konnte. Die Hauptzeugnisse für die Auferstehungshoffnung der Iranier sind für uns enthalten in Yt. 19, 88 ff., Fragm. IV bei Westergaard p. 332 (?) und Bund. 30. Dazu kommen noch einige Zeugnisse nachchristlicher Schriftsteller. Diogenes von Laërte sagt (Prooem. 9) mit Bezug auf Theopomp: ὃς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμένειν. Ähnlich Äneas von Gaza (dialog. de animi immortalitate p. 77): ὁ δὲ Ζωροάστρης προλέγει, ὡς ἔσται ποτὲ χρόνος, ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται· οἶδεν ὁ Θεόπομπος. Dass in den Mithrasmysterien eine imago resurrectionis vorkam, bezeugt Tertull. praesc. haer. 40.

Merkwürdig ist, dass Plutarch (de Is. et Os. 47) gar nichts darüber zu wissen scheint, dass Theopomp die Auferstehungshoffnung der Iranier kannte, da doch Diogenes von Laërte und Äneas von Gaza davon wissen, dass Theopomp dieselben als ein Stück der Lehre der Magier kannte. Oder sollte vielleicht der Hinweis auf die Auferstehung in den Worten: τέλος δ᾽ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην enthalten sein? Man hat diese

Worte gewöhnlich auf die Niederlage des Ahriman gedeutet, über die man nach den vorausgegangenen Kämpfen eine Erwähnung erwarten zu müssen glaubte und übersetzt: „zuletzt unterliege Hades“, so Parthey und Rapp[1]). Gegen diese Übersetzung spricht aber schon das Lexikon, das für das Passiv von ἀπολείπειν zwar die Bedeutungen „zurückbleiben“, „nicht mitgehen“, „sich ausschliessen“ etc. oder für das Passiv mit einem Genetiv Wendungen wie „einem nachstehen“, „hinter etwas zurückbleiben“, „etwas nicht erreichen“ u. s. w. angiebt, aber nirgends das absolut stehende Verbum mit „unterliegen“ wiederzugeben gestattet. Ferner scheint es nicht ohne Weiteres erlaubt zu sein, den Hades Plutarchs für identisch mit Areimanios zu nehmen. Diogenes von Laërte allerdings, der Prooem. 8 von Aristoteles meldet, dass derselbe den persischen Dualismus kannte, gebraucht die beiden Namen Areimanios und Hades (wie auch Oromazes und Zeus) als gleichbedeutend. Daher ist's erklärlich, wie man bei Plutarch auf die Meinung kommen konnte, auch er gebrauche den Namen Hades zur Bezeichnung des bösen Geistes Areimanios; so schon in c. 46, wo er zuerst sagt, dass Oromazes unter den wahrnehmbaren Dingen am meisten dem Licht, Areimanios aber am meisten der Finsternis und der Unwissenheit gleiche, und ein paar Zeilen weiter unten von düsteren und abwehrenden Opfern redet, die dem Areimanios gebracht wurden, und bei denen der Hades und das Dunkel angerufen werde. Allein, wenn hier der Hades = Areimanios sein sollte, so war das für Plutarchs Leser doch nicht ganz selbstverständlich, ebensowenig, wie in c. 47, und dürfte man daher wohl erwarten, dass dies ausdrücklich gesagt wurde. Endlich halte ich es nicht für notwendig, dass nach der Mitteilung über den Kampf zwischen Oromazes und Areimanios eine solche über den Sieg des einen über den andern erfolgen musste, nachdem über den vollständigen Untergang des Areimanios

[1]) Letzterer in seinem Aufsatz „Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen“ Z. D. M. G. 19 u. 20 (1865 u. 1866).

wenige Linien weiter oben schon mit aller Deutlichkeit berichtet worden war. An Stelle der — wie mir scheint — nicht gerade glücklichen Übersetzung „zuletzt unterliege Hades“ möchte ich daher die andere vorschlagen „zuletzt werde der Hades (= die Unterwelt) leergelassen“, nämlich von seinen Bewohnern, den Seelen der Verstorbenen. Diese Übersetzung stände durchaus im Einklang mit dem Sprachgebrauch, nach dem das transitivum ἀπολείπειν unter anderem auch die Bedeutung „leerlassen“ hat, auch würde sie einen Zusammenhang mit dem folgenden Worten herstellen: καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους κ. τ. λ.

Wie der Parsismus, so hat auch das Judentum die Erwartung einer Auferstehung der Toten. Diese Erwartung, mag sie nun unter dem Einfluss des Parsismus zu Stande gekommen sein oder nicht, hat bei den Juden jedenfalls eine längere Entwickelungsperiode durchgemacht. Als fertig ausgebildet lässt sie sich erstmals mit Sicherheit im Zeitalter der Makkabäer erkennen (vgl. Dan. 12, 2 f.)[1]). Von da an ist sie dann nicht mehr aus dem Judentum verschwunden, vielmehr Gemeingut der Juden geworden und von ihnen übergegangen in das Christentum.

Stellen wir die einzelnen Analogieen aus dem Parsismus und Juden- bezw. Christentum einander gegenüber.

Nach Bund. 30 (29, 5 f.) und Yt. 19, 89 ist es das Geschäft des Sôshyans und seiner Genossen, die Auferstehung der Toten herbeizuführen. Angespielt darauf ist wenigstens Ys. 30, 9; 46, 3; 24, 5; Yt. 13, 17; 19, 22; 13, 129 „qui aura nom Saoshyañt, le victorieux, et qui aura nom Ast-vaṭ ereta: il est le Saoshyañt (le Bienfaiteur), parce que bien fera à tout le mond corporel; il est l'Astvaṭ-ereta

[1]) Vielleicht ist die Auferstehungshoffnung allerdings auch schon älteren Datums. Dann nämlich, wenn Jes. 24—27, wie früher meist angenommen wurde, vormakkabäischer Herkunft ist. Neuerdings hat jedoch Duhm Gründe beigebracht, wonach diese, übrigens schwerlich einheitliche Apokalypse erst aus den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts vor Christo stammen würde.

(celui qui fait relever les êtres corporels), parce qu'il veut rendre indestructibles les êtres corporels, corps et âme".

Nach jüdisch-christlicher Annahme ist die Auferweckung im allgemeinen nicht die Sache des Messias, sondern Gottes. Doch fehlt es nicht an Ausnahmen: Hen. 51, 1—3: (1) „In jenen Tagen wird die Erde die, welche in ihr angesammelt sind, zurückgeben und auch die Scheol wird wiedergeben, was sie empfangen hat und die Hölle wird, was sie schuldet, herausgeben. (2) Er wird die Gerechten und Heiligen unter ihnen auswählen, denn der Tag ihrer Erlösung ist nahe. (3) Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Thron sitzen" etc. Subjekt ist in v. 2 und 3 nach Beer — der hier auf den Sôshyans verweist, — der Messias.

1 Thess. 4, 14 εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. Hier erscheint Christus wenigstens als Mittelursache der Auferweckung; ähnlich 1 Cor. 15, 22 ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.[1]) Weiter geht allerdings der Evangelist Johannes 5, 28 f.; 6, 39 f. 44 f.; 11, 25. Thatsächliche Totenerweckungen durch den Messias sind berichtet Luc. 7, 11—17; Mc. 5, 21 ff. u. par.; Joh. 11. Vgl. hiezu Mt. 11, 5 (Luc. 7, 22 f.).

Fraglich ist, ob speziell auch an die Auferweckung der Toten zu denken ist, wenn es 4 Esra 13, 26 vom Messias heisst „durch den er die Schöpfung erlösen will". Ebenso zweifelhaft ist der Sinn der Stelle Ap. Baruch (syr.) 30, 1: „Und darnach, wenn die Zeit der Ankunft des Messias sich vollendet, wird er in Herrlichkeit [in den Himmel] zurückkehren. Alsdann werden alle die, die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen". Hier ist wohl kaum die Meinung die, dass der Messias Totenerwecker ist, vielmehr erscheint er wie 1 Cor. 15, 20 als „der Erstling derer, die da schlafen" 4 Esra 5, 56—6, 6 polemisiert direkt gegen

[1]) Nach diesen Stellen ist es also nicht richtig, wenn Söderblom (S. 307) sagt, der Messias sei vor dem Evang. Johannis nirgends direkt mit der Auferstehung in Verbindung gesetzt worden.

die Vorstellun , dass das Weltende durch den Messias herbeigeführt wird.

Dagegen wird die Auferweckung der Toten deutlich dem Messias zugeschrieben Sib. VIII, 169 f.:

Καὶ τότε ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσει
Εἰς αἰῶνας ἅπαντας, [ἀπο] φθιμένους ἀνεγείρας.

Vita Adae et Evae 42 s. o. S. 83. Lact. Inst. VII, 24, 1.

In der Apokalypse des Elias hrsg. und übers. von Steindorff p. 32 heisst es vom Antichrist: „er wird viel Wunder und Zeichen vor jedermann verrichten und die Werke thun, die der Gesalbte gethan hat, bis auf das Auferwecken der Toten allein. Daran werdet ihr ihn erkennen, dass er der Sohn der Gesetzlosigkeit ist, weil er keine Macht über die Seele hat". Umgekehrt muss denn wohl Christus, wenn er wiederkommt, sich dadurch legitimieren, dass er die Toten auferweckt.[1])

Die Rabbinen waren in der Frage, durch wen die Totenerweckung bewirkt wird, geteilter Meinung cf. Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, 896 f.

Vgl. übrigens auch das oben S. 49 über Christus als Seelenführer Bemerkte.

Der parsischen Vorstellung, dass auch die Genossen des Sôshyans sich an der Auferstehung beteiligen werden, entspricht es, wenn nach Trakt. Pesachim 68 a (vgl. Eisenmenger II, 899) die Gerechten die Toten auferwecken, nach Succa 52 a 15 Gesalbte: also dieselbe Zahl wie Bund. 30, 17.

Neben dem Messias werden übrigens noch andere aussergöttliche Persönlichkeiten mit der Auferweckung der Toten in Verbindung gebracht, so Michael Dan. 12 (vgl. den nuntius Ass. Mos. 10), und Elia. Letzterem wird Sota 9, 15, direkt die Urheberschaft bei der Auferweckung zugeschrieben (wegen 1 Reg. 17, 17). Über Michaels Amt bei diesem Geschäft vgl. Lueken, Michael 49 ff.; 128 ff.

Der Beweis für die Möglichkeit der Auferstehung wird

[1]) Nach Sib. III, 86 wird Beliar auch Tote erstehen machen. Ebenso kann nach der Sunna der Antichrist Tote auferwecken cf. Rüling S. 45.

Bund. 30, 4—6 mit ganz ähnlichen Gründen geführt, wie von Paulus 1 Cor. 15, 35 ff. (s. übrigens schon 2 Mc. 7, 23), von den Rabbinen, den christlichen Apologeten gegen die die Auferstehung bestreitenden Gnostiker[1]) und vom Koran (Sûre 80, 22; 86, 6; 30, 26 vgl. Rüling a. a. O. p. 14). Speziell der Hinweis darauf, dass es sich bei der Auferstehung nicht um eine Neuschöpfung, sondern nur um eine Wiederherstellung dessen handle, was schon einmal geschaffen war, ist genau so, wie wir ihn im Bundehesh antreffen, von den Apologeten und den Rabbinen vorgetragen worden[2]). Das Bild vom Samenkorn ist verwertet Sanh. 90b; Ketub. 111b; Pirqe des R. Elieser 33.

Wir haben es oben (S. 102 ff.) wahrscheinlich zu machen gesucht, dass in dem τέλος δ'ἀπολείπεσθαι τὸν ῞Αιδην in de Is. et Os. 47 Plutarchs (bezw. Theopomps) Bericht über den iranischen Auferstehungsglauben enthalten sein möchte. Ist diese Annahme richtig, so hätten wir hier eine Ausdrucksweise für den Auferstehungsgedanken, zu der die jüdische Litteratur genaue Analoga darbieten würde. Vgl. Test. Levi 4 (christl. Interpolat.?) καὶ ᾅδου σκυλευομένου (oder σκυλλομένου) ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου etc. Sib. II, 228 ff.; Hen. 51, 1 (s. o. S. 105); Apoc. 20, 13; 4 Esra 7, 32 „die Erde giebt wieder, die darin ruhen, der Staub lässt los, die darin schlafen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind"; Ap. Bar. 30, 2 „aufthun werden sich die Vorratskammern, in denen die [bestimmte] Zahl der Gerechten aufbewahrt worden ist, und sie werden herausgehen und die vielen Seelen werden alle auf einmal, als eine Schar, eines Sinnes zum Vorschein kommen;" ib. 21, 23 ist die Rede von einer Versiegelung der Unterwelt, damit sie von jetzt an keinen Toten mehr aufnehme, „und die Vorratskammern der Seelen mögen die zurückkehren lassen, die in ihnen eingeschlossen sind." Im Alfabet Midrasch des R. Akiba heisst es beim Buchstaben ז unter ורבבל: „In derselbigen Stunde

[1]) Vgl. Haller, die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian, Ztschr. f. Theol. u. Kirche II (1892) S. 300 ff.

[2]) Vgl. Haller a. a. O. S. 317 und Sanhed. 91a.

wird der heilige, gebenedeite Gott die Schlüssel der Hölle nehmen und sie dem Michael und Gabriel geben vor allen Gerechten und zu ihnen sprechen: geht und öffnet die Thore der Hölle und führt sie aus der Hölle herauf (Jes. 26, 2). Hierauf werden Michael und Gabriel alsbald gehen und die 40 000 Pforten der Hölle öffnen und sie aus der Hölle heraufbringen.[1])

Nach Bund. 30, 6 werden die Bestandteile des menschlichen Körpers bei seiner Wiederherstellung denselben Elementen entnommen, denen sie ursprünglich entstammen;

die Gebeine vom Geist der Erde,
das Blut vom Wasser,
die Haare von den Pflanzen,
die Lebenskraft vom Feuer.

Hierzu vgl. Slav. Hen. 30, wonach Gott seiner Weisheit befohlen hat, den Menschen aus 7 Bestandteilen zu machen:

sein Fleisch von der Erde,
sein Blut vom Tau,
seine Augen von der Sonne,
seine Knochen von Stein,
seinen Verstand von der Schnelligkeit der Engel,
Sehnen und Haare vom Gras der Erde,
seine Seele von Gottes Geist und vom Wind.

Ausser der zu Grund liegenden Idee entsprechen sich genau die Hernahme des Bluts vom Wasser bezw. Tau und die der Haare (und Sehnen) von den Pflanzen (bezw. vom Gras der Erde), weniger genau die der Gebeine vom Geist der Erde bezw. vom Stein.[2])

---

[1]) Jellinek, Bet ha-Midrasch III, 28, deutsch bei Eisenmenger II, 361 ff. Ähnlich Jalk. Schim. zu Jes. 26 N. 296 vgl. Wünsche, die Vorstellungen etc. a. a. O. S. 510.

[2]) Eine ähnliche Anschauung finden wir Minokh. 27, 18; Dâdistân 64, 7; Zâd-Sparam (S. B. E. Bd. V) 10, 2, wonach aus dem Leibe des Urmenschen Gayomart die Metalle stammen. Nach der eddischen Kosmogonie entstand aus Ymers Leib die Erde. Nämlich aus Ymers 1) Fleisch — die Erde, 2) Knochen — die Berge, 3) Schädel — der Himmel, 4) Schweiss — die See, 5) Haaren — die Bäume, 6) Brauen — der Midgard, 7) Hirn — die Riesen. Vgl. E. H. Meyer,

Nach Bund. 30, 7 wird jeder Mensch da auferstehen, wo seine Seele von ihm gegangen war; Ephr. Syr. II 251 heisst es: „Jeder wird an seinem Ort auferstehen".

Nach demselben Vers im Bundehesh werden die Menschen in einer bestimmten Reihenfolge auferstehen, zuerst Gaya maretan, der Urmensch, dann Mashya und Mashyana: nach 1 Cor. 15, 23 ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, zuerst Christus, der ἔσχατος Ἀδάμ. Nach Vita Adae et Evae 42 und Apoc. Mos. 13. 41 wird zuerst Adam auferweckt werden, dann die aus seinem Samen stammenden Nachkommen.

Nach Bund. 30, 7 wird das Geschäft der Auferweckung einen Zeitraum von 57 Jahren in Anspruch nehmen; nach 1 Cor. 15, 52; Ephr. Syr. II, 251 werden alle in einem Augenblick auferstehen, dagegen wird nach einem Teil der Rabbinen die Auferstehung zehn, nach anderen 114 (= 2×57) Jahre währen. Diese Zeitdauer ist dadurch verursacht, dass die Gerechten den übrigen Menschen in der Welt in der Auferstehung vorangehen werden cf. Eisenmenger II, 902.[1])

Bemerkenswert ist, dass nach den Erwartungen der Iranier alle Menschen auferstehen werden, nicht etwa bloss

---

Völuspa S. 62, wo neben einem Hinweis auf die indische Sage von dem Urmenschen Puru auch spätere, christliche Anklänge an diese Lehre von den Elementen zu finden sind. — Eine entferntere Ähnlichkeit bietet die muhammedanische Sage, wonach Adams Glieder aus dem Staub der verschiedenen Weltgegenden geschaffen sind (vergl. Wolff a. a. O. S. 9).

[1]) Zwar nicht für die Auferstehung, aber für das Gericht ist im vierten Esrabuch eine Zeitdauer angegeben (nach 7, 30 7 Tage, nach Vers 43 eine Jahrwoche). — Zu vergleichen ist auch Dinkart VII, 11, 4, wonach der Sôshyans in einem Zeitraum von 57 Jahren alle Feindseligkeit, Krankheit, Altersschwäche, Tod, Verfolgung, Tyrannei, Apostasie etc. vernichten wird und darauf die Menschen 17 Jahre lang Vegetarianer, 30 Jahre lang Wassertrinker sein und 10 Jahre von geistlicher Nahrung leben werden. (17 + 30 + 10 = 57; somit hat der Dinkart, wie [s. o.] die Rabbinen, die Zeitbestimmung von 2 × 57 = 114 Jahren.) — Über die merkwürdige Zahl 57 s. die Bemerkungen Windischmanns (Zor. Studien p. 242 A. 1), der hauptsächlich auf den 57jährigen Schlaf des Epimenides (Plin. H. N. VII, 52) verweist.

die Mazdagläubigen. Ausdrücklich ist Yt. 19, 89 von der „Menschheit“ die Rede und wird Bund. 30, 7 (nach Wests Übersetzung) betont, dass alle Menschen auferstehen werden, die bösen sowohl als guten. Vgl. auch die Angaben Theopomps bei Diogenes von Laërte und Aeneas von Gaza (πάντων νεκρῶν ἀνάστασις).

Nicht so einheitlich und in sich gleichartig sind die Anschauungen des Judentums. Hier treffen wir zwar auch die Annahme einer allgemeinen Auferstehung — aber daneben (oft in denselben Schriften, nebeneinander) auch eine Beschränkung dieser Erwartung auf das auserwählte Volk bezw. auf die Frommen im Volk. An vielen Stellen ist es auch zweifelhaft, wie eng oder weit der Kreis derer, die an der Auferstehung Teil haben, zu denken ist.

Eine allgemeine Auferstehung aller Menschen wird angenommen Test. Benj. 10; 4 Esra 7, 32; Ap. Bar. 42, 7: „angerufen wird der Staub und zu ihm gesagt: gieb zurück das, was nicht dein ist und lass auferstehen alles, was du für seine Zeit aufbewahrt hast“; 50, 2; 51, 1; Ap. Mos. 41: „auferwecken will ich dich (Adam) am letzten Tage bei der Auferstehung mit dem ganzen Menschengeschlecht“ (so nach einer griech. Hds. und der armen. Übers.) vgl. auch 10. 28. 43 (c. 13 steht neben dem universalistischen Satz: „da wird alles Fleisch von Adam an auferstehen bis zu jenem grossen Tag“ die einschränkende Bemerkung: „alle, welche heiliges Volk sind“); Sib. II, 220 ff. (Grundlage wohl jüdisch); Vita Adae et Evae 42 (s. o. S. 83); Joh. 5, 28 f. (hier ist ausdrücklich die Auferstehung derer, die Böses gethan haben, zum Gericht erwähnt); Hebr. 6, 2 (ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου); Apoc. Joh. 20, 13 (die zweite Auferstehung); die Stellen aus der Mischna, die Schürer II[3] 547 (vgl. 550 f.) anführt. Nach Eisenmenger II, 913 ff. gingen die Lehren der Rabbinen über diese Frage auseinander. Ein Teil lehrte, dass nicht alle Menschen, sondern nur die Israeliten und etwa die Frommen unter den Heiden auferstehen werden.[1])

[1]) Unter den Stellen, in denen eine allgemeine Totenauferstehung ausgesprochen ist, zählt Schürer II, 550 auch Dan. 12, 2 auf. Sie

Nach Bund. 30, 9 wird ein gegenseitiges Wiedererkennen der Verwandten etc. stattfinden, desgl. nach 2 Mc. 4, 29 (Wiedervereinigung), Ap. Bar. 50, nach den Rabbinen (Eisenmenger II, 948) und nach der Pseudojoh. Apocal. ed. Tischdf. p. 79 (nach letzterer Stelle aber nur bei den Gerechten, nicht bei den Sündern). Für den Islam vgl. Wolff a. a. O. S. 44 „wenn der Leichnam umhergetragen wird, so spricht er: o Gott, o meine Begleiter, eilet nicht mit mir, auf dass ich höre die Stimme meiner Hausgenossen, meiner Kinder und Verwandten; denn ich scheide heute von ihnen bis zum Tage der Auferstehung".

Das Alter, in dem die Menschen wiederhergestellt werden,

gehört indes nur hierher, wenn das Wort „allgemein" den Gegensatz zwischen gerechten und ungerechten Genossen des Volkes Israel in sich schliessen soll. Allein religionsgeschichtlich bedeutsamer ist die Frage, ob nur Juden oder auch Heiden an der Auferstehung Teil haben. In diesem letzteren Sinn aber ist Dan. 12, 2 von einer allgemeinen Auferstehung nicht die Rede. Die „Vielen", die „aus dem Erdenstaub erwachen werden", sind offenbar die Juden und diejenigen unter den Vielen, die „zur Schmach und zum ewigen Abscheu erwachen werden, sind die abtrünnig gewordenen Juden. (Auch Act. 24, 15 muss nicht ohne Weiteres auf die Auferstehung aller Menschen gedeutet werden; die Ungerechten können an sich auch unwürdige Glieder der jüdischen und der christlichen Gemeinde sein.)

Unzweifelhaft partikularistisch sind ferner: Hen. 22, 13; 62, 8; 91, 9; 92, 3 (51, 1 f. „scheint von einer allgemeinen Auferstehung zu reden, ob an ihr ausser ganz Israel [Dan. 12, 2] auch die Heiden teilnehmen, ist nicht deutlich" [Beer]); Pss. Sal. 3, 12; 14, 2 ff.; die Lehren der Pharisäer nach Josephus Antiqu. XVIII, 1, 3; B. J. II, 8, 14; Luc. 14, 14; 20, 35; Test. Judae 25 heisst es — wie es scheint, absichtlich einschränkend — „jene, die für Gott (oder „um des Herrn willen") starben, werden erwachen", doch könnte die folgende Bemerkung „und alle Völker werden den Herrn ewig verherrlichen" auch auf allgemeine Auferstehung schliessen lassen. Undeutlich ist Vorstellung im zweiten Makkabäerbuch. Die Märtyrer haben ja hier alle für ihre Person einen handfesten Auferstehungsglauben (7, 9. 11. 14 23. 29 36; 14, 46). Aus 12, 42 ff. könnte man aber auch die Erwartung einer allgemeinen Auferstehung herauslesen. Dagegen scheint 7, 14 die Gottlosen von der Auferstehung auszuschliessen, wenn nicht etwa in dem Satz: σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται der Ton auf das εἰς ζωήν zu legen ist, und der Sinn der sein soll, dass es für Antiochus zwar auch eine Auferstehung geben wird, dass sie

ist nach Bund. 30, 26 für die Erwachsenen 40 Jahre, für die unerwachsen gebliebenen 15 Jahre (nach der Yimasage — Ys. 9, 5 — gehen Vater und Sohn als 15jährige). Nach dem Buch der Jubiläen 23, 28 (Kautzsch), welche Stelle allerdings nicht von der Auferstehung handelt, wird es keine Alten und Lebenssatten mehr geben, sondern werden alle wie Kinder und Knaben sein. In der pseudojoh. Apokal. ed. Tischdf. p. 78 heisst es: πᾶσα φύσις τριακονταετὴς ἀναστήσεται. Nach Jalk. Genes. § 20 (vgl. Kohut, Was hat a. a. O. S. 567) geniessen die Seligen nach einander die Freuden jeder Altersstufe.

Ebenso, wie das künftige Schicksal der Toten, so wird Yt. 19, 89 f. auch das derjenigen, die die Auferstehung erleben werden, ins Auge gefasst: jene stehen auf, diese gehen zur Unsterblichkeit ein. cf. 1 Thess. 4, 13 ff.; 1 Cor. 15,

---

aber für ihn keine Auferstehung „zum Leben" in der prägnanten Bedeutung des Wortes sein soll.

Als partikularistisch werden auch alle diejenigen Stellen anzusprechen sein, wo nicht die Abstammung von Adam (wie in der Apokalypse Mosis und der Vita Adae et Evae), sondern die Zugehörigkeit zu Abraham, Isak und Jakob als der zureichende Grund für die Auferweckung geltend gemacht wird; so Test. Judae 25: „hierauf werden Abraham, Isak und Jakob zum Leben auferstehen und ich und meine Brüder werden Herrscher unsrer Szepter (Stämme) in Israel sein"; Test. Sebul. 10 „Denn ich werde wiederum auferstehen in eurer Mitte wie ein Anführer inmitten seiner Söhne" etc.; Ap. Bar. 21, 23 f.; Mc. 12, 26; Mt. 22, 32. Ebenso ist auch die Anschauung zu beurteilen, nach der an Stelle der Zugehörigkeit zu Abraham, Isak und Jakob die zum Messias bezw. der Glaube an den Messias die Bedingung für die Auferstehung ist. Wir begegnen ihr Ap. Bar. 30, 1; dann aber namentlich im N. T. bei Paulus 1 Thess. 4, 14. 17; 1 Cor. 15, 22; Röm. 6, 8; Joh. 6, 39. 44; 11, 25; 1 Pet. 1, 3.

Es ist von Wichtigkeit, diese Verschiedenheiten im Umfang der Auferstehungserwartung zu beachten, weil möglicherweise die Erweiterung des Glaubens an eine teilweise Auferstehung zu demjenigen an eine allgemeine Auferstehung ein Merkmal ist, an dem man erkennen kann, dass hier ein fremder Gedankenkreis in den genuin jüdischen eingedrungen ist (zur Gewissheit ist diese Möglichkeit zu erheben geneigt Bousset in seiner Recension von Staves Werk über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum Theol. Litteraturzeitung 1899 p. 510—13).

51 ff.; die Rabbinen nach Gfrörer, Jahrh. des Heils II, 282; Lact. Inst. VII, 24, 3.

Die Herrschaft des Todes ist abgethan s. Ys. 48, 1 (den Wortlaut s. o. S. 78); Yt. 19, 89 f.; Bund. 30, 25. Antecipiert ist das Ereignis in der Yimasage (s. unten). Hiezu vgl. Jes. 25, 8; Pss. Sal. 13, 11; 14, 3; Hen. 58, 3 (nur langes Leben 5, 9; 25, 6); 1 Cor. 15, 26. 55; Apok. 20, 14; Sib. prooem. 85 f. (ewige Paradiesesfreuden); Sib. II, 32 (οὐ ϑάνατος); 4 Esra 7, 31 „Die Vergänglichkeit selber — also auch der Tod — wird vergehen"; Ap. Bar. 21, 22 f.; 44, 9; 74, 2 f. (nach 73, 3 dagegen wird bloss niemand vorzeitig sterben); Test. Abrah. A. 20: im Paradies ist ζωὴ ἀτελειότητος. Commod. Instr. II, 3, 4:

Resurgimus illi, qui fuimus illi devoti,
Et incorrupti erint iam tunc sine morte viventes.

Lact. Inst. VII, 11, 1: Inpletis igitur temporibus quae Deus morti statuit, terminabitur ipsa mors. Ein Teil der Rabbinen dagegen lehrte, dass die Auferstandenen noch einmal sterben müssten (Eisenmenger II, 944). Für den Islam vgl. Rüling p. 37: „an zahllosen Stellen des Korans wird die Ewigkeit der Paradiesesfreuden betont."

Vermittelt wird der Besitz der Unsterblichkeit durch das weisse Haoma und das Fett des Rindes Hadhayaos, wovon die Menschen nach der Auferstehung geniessen werden: Bund. 30, 25 (vgl. den ganzen Hôm-Yašt [Ys. 9—11], wo dem Haoma die Eigenschaft zugeschrieben wird, dass „es den Tod entfernt"). Ähnliche Wirkung thun: der Lichttau Jes. 26, 19; die Früchte des Paradieses Hen. 25, 5; das Essen vom Holz des Lebens Test. Levi 18; Apok. Joh. 2, 7; 22, 2. 14 (s. übrigens schon Gen. 2, 22); das Manna Ap. Bar. 29, 8; Ap. Joh. 2, 17; das süsse Brot vom gestirnten Himmel Sib. prooem. 87; das Öl des Lebensbaums Slav. Hen. 8 (Rec. B); Vita Adae 36. 40 (42) = Apok. Mos. 9. 13; Pseudoclem. Recogn. I, 45. In letzterer Stelle wird zunächst der Name Christus damit erklärt, dass der Sohn Gottes von dem Vater mit Öl vom Holze des Lebens gesalbt worden ist. Dann heisst es weiter: Inde denique etiam ipse (sc.

Christus) secundum praedestinationem patris, pios quosque, cum ad regnum eius pervenerint, velut qui asperam superaverint viam, pro laborum refectione simili oleo perunget, ut et ipsorum lux luceat, et spiritu sancto repleti immortalitate donentur.[1]) Auch die Auffassung vom Abendmahl als einen φάρμακον ἀθανασίας bei den morgenländischen Kirchenvätern (zuerst bei Ignatius Eph. 20, 2) gehört hierher.

Die Rolle des Rindes Hadhayaos spielt nach Hen. 60, 7. 24 (?); Ap. Bar. 29, 4; 4 Esra 6, 52 und nach der Lehre der Rabbinen (s. Eisenmenger II, 369; 872 ff.) der Behemoth bezw. der Leviathan, der den Frommen zur Speise gegeben wird. Nach den Dogmatikern des Islam ist die erste Speise der Seligen der Fisch, der die Erde trägt, s. Rüling S. 65. Im übrigen vgl. das oben S. 68 f. Gesagte.

Wie keinen Tod, so giebts im künftigen Leben auch keine Verwesung oder Fäulnis mehr. Vgl. Yt. 19, 89; Slav. Hen. 65, 10; ib. (Rec. B) 65, 8 „sie werden ewig und unverweslich sein"; 1 Cor 15, 42. 53; Sanh. 92a „die Auferstandenen kehren nicht wieder zum Staube zurück"; Iren. adv. haer. V, 36: renovato homine et vigente ad incorruptelam ut non possit iam veterascere; Tertull. de resurr. carn. 57 f.; Commod. Instr. II, 3, 4 (s. o. S. 113).

Nach Bund. 30, 26 wird zwar noch geschlechtlicher Verkehr, aber keine Kinderzeugung mehr stattfinden. Die Meinungen im Juden- bezw. Christentum waren hierüber geteilt. Nach Mt. 22, 30 ἐν τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται —. Dieser Ansicht folgt z. B. Tertull. de resurr. carn. 61 f. und Sib. II, 329 (οὐ γάμος). Andrerseits wird aber auch ausdrücklich angenommen, dass Kinderzeugung stattfinde: Hen. 10, 17 „und sie werden leben, bis sie 1000 Kinder zeugen"; Commod. Instr. II, 3, 9:

Et generant ipsi (sc. die Märtyrer) per annos mille nubentes.

Lact. a. a. O. VII, 24, 3: tum qui erunt in corporibus vivi non morientur sed per eosdem mille annos infinitam

---

[1]) Zur Ölsalbung vgl. Bousset, Himmelsreise a. a. O. S. 139, Anm. 2.

multitudinem generabunt —. Vorausgesetzt ist Kinderzeugung Jubil. 23, 26. Unter den Rabbinen war es nach Eisenmenger II, 943. 945 eine Streitfrage, ob in der Auferstehung Essen, Trinken, Weibernehmen, Kinderzeugen etc. stattfinden werde. Der grosse Rab giebt (Berach. 17a) folgende Schilderung vom zukünftigen, ewigen Leben: nicht gleich dem Diesseits ist das Jenseits. Im Jenseits giebt es nicht Essen und Trinken, nicht Fortpflanzung noch Vermehrung, nicht Handel und Wandel, nicht Neid, Hass, Eifersucht etc. (s. Wünsche a. a. O. p. 500). Zur muhammedanischen Eschatologie in diesem Punkt vgl. Wolff a. a. O. p. 204, wo es von den Bewohnern des Paradieses heisst: „Jeden Tag nehmen sie an Anmut und Schönheit zu, wie man in der Welt im Lauf der Zeit an Altersschwäche zunimmt. Daher gewinnt jeder Mann die Kraft von 100 Männern (in der Welt) (sowohl) zum Essen und Trinken, als auch zum ehelichen Umgang“ etc. —

Das erste Geschäft der Menschen nach der Auferstehung wird sein, Ahura Mazda und die Erzengel einmütig und mit lauter Stimme zu preisen: Bund. 30, 23 (Ys. 48, 1). Vgl. hiemit Jes. 26, 19; Apok. 7, 9 ff.; Hebr. Eliasapokalypse (Buttenwieser S. 66) „und sie (sc. die Toten) werden, wie sie ursprünglich waren, um Gott Preis zu spenden“ und die Lehren der Rabbinen nach Eisenmenger II, 949; Kohut Z D M G. 21, 583. —

### Das Weltgericht und der Weltbrand.

Die Idee eines Weltgerichts ist uns schon in den Gâthâs begegnet (der t. t. daselbst ist vîdaîti). Im späteren Avesta tritt sie wieder zurück; insbesondere in der Hauptstelle, Yt. 19, 89 f., schimmert sie nur ganz schwach hindurch in den Worten:

„Dann werden die Wesen unsterblich werden,
Welche dem Gesetz gehorchten.“

Erst der Bundehesh enthält eine ausführlichere Schilderung des Gerichts. — Was die Bibel anlangt, so zieht sich die Gerichtsweissagung durch die gesamte alttestamentliche

Prophetie hindurch, nimmt insbesondere seit dem Exil einen immer breiteren Raum ein, und bildet ein wichtiges Glied in der Verkündigung Johannes d. T., Jesu selbst und in der Lehre der neutestamentlichen Schriftsteller. Die spezielle Idee eines Weltgerichts, also nicht bloss eines Gerichts über Israel und seine Feinde, sondern über alle Menschen, die Völker, wie die einzelnen Individuen — die lebenden und die toten — und auch über die Engel — diese Idee ist allerdings nicht so alt wie die Gerichtsvorstellung überhaupt, sondern erst nach dem Exil nachzuweisen. Die ersten Spuren finden sich bei Joel, Jes. 24—27 und im B. Daniel.

Der Bundehesh schildert das Gericht (30, 10) unter dem Bild einer grossen Versammlung (Sadvâstarân), bei der der Gottlose so offenkundig sein wird, wie ein weisses Schaf unter schwarzen: ein ziemlich genaues Seitenstück also zu dem bekannten Gleichnis Mt. 25, 31 ff.; cf. besonders v. 32 f. „Es werden vor ihm versammelt werden alle Völker und er wird sie von einander scheiden, wie der Hirte scheidet die Schafe von den Böcken“ etc. Die alttestamentliche Grundstelle für dieses Bild ist Ez. 34, 17. Dass das Aussehen der Gerechten weiss, das der Gottlosen schwarz sein wird, ist eine häufig sich findende Annahme. Vgl. Dan. 12, 2 f.;[1]) Äth. Hen. 108, 14 f.; Slav. Hen. 7, 2 u. 18, 2; 1 Cor. 15, 41; Mt. 13, 43; Ap. Bar. 49, 2; 51, 3. 5. 10; 4 Esra 7, 125 („was hilft es uns“) „dass das Antlitz der Reinen heller als Sonnenglanz strahlen wird, wenn unser eigenes Antlitz finsterer sein wird, als die Nacht?“ Pseudojoh. Apoc. ed. Tischdf. c. 23 οἱ γὰρ δίκαιοι λάμψουσιν ὡς οἱ φωστῆρες καὶ ὡς ὁ ἥλιος, οἱ δὲ ἁμαρτωλοὶ ἔστωσαν ζοφώδεις. Pseudo-Hippolytus de fine mundi ed. Lagarde 39. 116, 21 τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος, οἱ δὲ ἁμαρτωλοὶ κατηφεῖς καὶ σκύθρωποι ἀναδειχθήσονται; Petrus-Apokalypse (syr.) „Heil dem, dessen Werke gut sind, denn sein Antlitz wird glänzen und er wird

1) Wenn nach v. 2 die Gottlosen „zur Schmach und zum ewigen Abscheu“ auferstehen werden, so wird man dabei wohl auch an ein besonders hässliches, — im Gegensatz zu dem der Weisen — finsteres Aussehen zu denken haben.

freudig und froh sein. Wehe aber dem, dessen Werke schlecht sind, denn er wird traurig sein und sein Antlitz schwarz" (vgl. Bousset p. 168 f.). Auch dem Islam ist die Vorstellung ganz geläufig, dass die Angesichter der Guten hellglänzend, die der Bösen schwarz, mit Staub und Schmutz bedeckt sein werden cf. Sûre 80, 38; 75, 22 ff. (s. Rüling a. a. O. S. 15); vgl. auch Wolff a. a. O. S. 23. 113. 121. 162. 167.

Beim Gericht sieht jeder seine guten und bösen Thaten: Bund. 30, 10 (vgl. Yt. 22, 11); 2 Cor. 5, 10; Ephr. Syr. II, 252 „Dann (sc. beim Weltgericht) wird jeder seine Werke, seis gute, seis böse, vor sich stehen sehen"; II, 254 „Hat einer schlimme Werke gethan und ist er ohne Busse aus dem Leben gegangen, dann wird er sie vor sich stehen sehen und von ihnen verurteilt und überführt werden"; Apoc. Pauli ed. Tischdf. p. 43 f. „Neben der Seele stehen bei ihrem Ausgang alle ihre Werke" (hier allerdings nicht mit Bezug auf das Weltgericht, sondern auf das gleich nach dem Tod stattfindende Gericht über den Einzelnen; ebenso in der folgenden Stelle); Wolff a. a. O. S. 38: „Und wenn die Bahre hingesetzt wird, damit das Gebet verrichtet werde, so wird wiederum dreimal gerufen und zwar: o Sohn Adams, Alles was du gethan, wirst du bald sehen. War dein Werk gut, so wirst du es als ein gutes sehen, war es aber böse, so wirst du es als ein böses anschauen" etc.

Die nächsten Angehörigen müssen sich beim Gericht von einander scheiden lassen: Bund. 30, 15; Mt. 24, 40 f.; Luc. 17, 34 f.; Koran Sûre 23, 103 „wenn in die Posaune gestossen wird, dann giebts keine Verwandtschaft zwischen ihnen und sie werden nicht nach einander fragen" (Rüling a. a. O. S. 16).

Nach Bund. 30, 11 wird es in jener Versammlung vorkommen, dass ein Gottloser, der in dieser Welt mit einem Frommen befreundet war, weinen und den Frommen fragen wird: warum hast du, als (wir) in der Welt (waren), von deinen guten Werken mir keine Kunde gegeben? Wenn der Fromme ihn (in der That) im Guten nicht unter-

wiesen hat, so wird er in der Versammlung Beschämung erleiden müssen.“ Dieser, auch Ardai Vîraf 68 behandelte Gedanke entspricht vollständig den in Ez. 3, 17—19 (33, 8 f.); Lev. 19, 7; Prov. 27, 5 f.; ψ 141, 5; Mt. 18, 15 ff. ausgesprochenen Grundsätzen.

Die Gottlosen werden beim Gericht zu dreitägiger, körperlich zu empfindender (bis zur Auferstehung hat ja nur die Seele gestraft werden können) Höllenstrafe verurteilt. — Besondere Bestrafung des Körpers nach der Auferstehung lehrten z. T. auch die christlichen Kirchenväter, z. B. Tertullian de resurr. carn. 35. Nur freilich nicht von solch beschränkter Dauer, wie der Bundehesh, sondern von ewiger Dauer. Die Rabbinen lehrten 3, 6 oder 12 Monate, z. T. aber auch ewig dauernde Höllenstrafen (nach der Auferstehung).

Zur Verschärfung der Leiden der Gottlosen wird es dienen, dass sie während der genannten drei Tage von der Hölle aus das Glück der Frommen im Himmel mitansehen müssen: ganz dasselbe findet beim Reichen Mann in der Parabel Luc. 16, 14 (v. 23) statt.[1]) Überhaupt ist es eine vielverbreitete Vorstellung, dass sich Gerechte und Gottlose im Jenseits gegenseitig sehen: Jes. 66, 24; Hen. 27, 3; 4 Esra 7, 36; Ap Bar. 30, 4; 51, 5 f.; nach Ap. Mos. 39 soll der Teufel damit gestraft werden, dass er nicht bloss von seinem Thron gestossen wird, sondern auch den Adam auf demselben sitzen sehen muss. Nach R. Jochanan beträgt die Entfernung zwischen Paradies und Hölle nur die Breite einer Mauer, nach R. Acha die einer Spanne, nach anderen nur die zweier Finger und sogar nur eine Fadenbreite Chag. 27a s. Wünsche a. a. O. p. 496. —

Viel wichtiger als die Ausmalung der Höllenstrafen bezw. der Himmelsfreuden, die sehr kurz wegkommt, ist dem Verfasser des Bundehesh ein anderer Vorstellungskomplex, der gegen

[1]) Eine andere, sehr an Luc. 16, 14 ff. anklingende Stelle ist Bahm.-Yt. 2, 12: „Zâratûst spoke thus: — — I have seen a celebrity (khunîd) with much wealth, whose soul, infamous in the body, was hungry (gurs) and jaundiced in hell, and he did not seem to me exalted; and I saw a beggar with no wealth and helpless, and his soul was thriving (farpîh) in paradise, and he seemed to me exalted.“

jenen sich vollkommen spröde verhält, ja genau genommen, damit in Widerspruch steht: das Bild vom feurig-flüssigen Metallstrom, der durch das Herabfallen des Gurzihar auf die Erde und das dadurch verursachte Schmelzen der Metalle in den Hügeln und Bergen bewirkt wird, durch den alle Menschen, fromme wie gottlose hindurchmüssen — erstere jedoch ohne Schmerzempfindung — und der, wie die Menschen, so schliesslich sogar die Hölle reinigen wird: Bund. 30, 17 ff. 31 f. Deutliche Anspielungen auf diese Vorstellungen finden sich schon in den Gâthas (Ys. 51, 9; 31, 3 und 19; 32, 7; 34, 4; 47, 6), dagegen nicht im jüngeren Avesta. Dass die Weissagung des Hystaspes die Lehre vom Weltbrand enthielt, erfahren wir durch Justin, apol. I, 20: καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν.

Hiezu sind nun die Parallelen in der eschatologischen Litteratur jüdischer und christlicher Herkunft ausserordentlich zahlreich.

Von einem Feuerstrom, der unter dem Throne Gottes hervorbricht, ist schon Dan. 7, 10 die Rede. Die Ähnlichkeit dieses Gedankens mit der iranischen Vorstellung scheint zwar ziemlich allgemein und unbestimmt. Allein die Ursache des Feuerstroms ist doch nicht so sehr verschieden. Dort ists ein Stern, der herabfällt, hier der Thron Gottes, der aus Feuerflammen besteht und Räder von flammendem Feuer hat, also wohl nichts anderes als die Sonne ist, die ja in der Mythologie häufig als feuriges Rad gedacht wird.[1]) Sodann steht auch bei Daniel die Vorstellung vom Feuerstrom in engster Verbindung mit der vom Gericht. Es werden wohl nicht die Gottlosen überhaupt, aber das sie repräsentierende Tier in seinem Feuer verbrannt. Jedenfalls gehört hieher die weitere Ausbildung der Vorstellung von Dan. 7, 10 im Talmud, cf. Eisenmenger II, 345 „es soll auch ein gewisser Feuerfluss unter dem Thron Gottes hervorkommen,

1) Ähnlicher Art scheint die Vorstellung in Hen. 17, 4—6 zu sein, wo ein Feuerstrom genannt ist, der die Sonne jedesmal bei ihrem Untergang in sich aufnimmt.

welcher sich in die Hölle auf die Häupter der Gottlosen ergiesset" II, 368 f. „Es sollen auch in einem solchen Feuerstrom schier alle Gerechten gereinigt werden."

Eine ähnliche Vorstellung findet sich Pss. Sal. 15, 4—6. Hier heisst es von dem, der die Opfer seines Gebets und seiner Lieder darbringt:

4 ὁ ποιῶν ταῦτα οὐ σαλευθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα ἀπὸ κακοῦ,
φλὸξ πυρὸς καὶ ὀργὴ ἀδίκων οὐχ ἅψεται αὐτοῦ·
5 ὅταν ἐξέλθῃ ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς ἀπὸ προςώπου κυρίου,
ὀλεθρεῦσαι πᾶσαν ὑπόστασιν ἁμαρτωλῶν·
6 ὅτι τὸ σημεῖον τοῦ θεοῦ ἐπὶ δικαίους εἰς σωτηρίαν.

Wie Dan. 7, 10 der Feuerstrom von Gottes Thron ausgeht, so hier von Gottes Angesicht. Bemerkenswert ist, dass die Frommen von der Feuerflamme nicht erreicht werden, weil sie das Zeichen Gottes an sich tragen.

Wichtiger noch ist Henoch 52. Dort ist die Rede vom Schmelzen der Metallberge im Westen, das (nach Micha 1, 3) unmittelbar auf den Herrn („den Auserwählten") selbst zurückgeführt wird: „sie werden vor dem Auserwählten wie Wachs vor dem Feuer sein und wie Wasser, das von oben her über jene Berge herabfliesst". Dass dieses Ereignis ein grosses Strafgericht einleitet, besagen die Worte: „In jenen Tagen wird keiner sich retten, weder mit Gold noch mit Silber" etc. Vgl. auch ib. c. 67.

Merkwürdig sind auch die Feuersäulen, die vom Himmel herabfallen in einen Abgrund, in dem die Sterne gehalten und gerichtet werden: 18, 11; 21, 7; 90, 24 (54, 1).

Aus dem N. T. kommen in Betracht 1 Cor. 3, 13. 15 (beachte das αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός), besonders aber 2 Pet. 3, wo die Lehre vom Weltbrand ganz deutlich ausgesprochen ist[1]). — Die Offenbarung Johannis (21, 8; 19, 20; 20, 10. 14) mag wenigstens insofern hier angezogen werden, als man in dem Bild von der λίμνη τοῦ πυρὸς ἡ καιομένη πυρὶ καὶ θείῳ durch die Erwähnung des

[1]) Nach Söderblom S. 289 f. würde hier überhaupt zum ersten Mal der Naturmythus vom Weltbrand eine unabhängige Rolle spielen. Dem widerspricht mindestens die Stelle Henoch 52 (und Sib. III?).

Schwefels auf den Gedanken an eine reinigende Wirkung des Straforts geführt wird (so ja auch Hen. 67, 6. 13) vgl. Dieterich, Nekyia (1893) S. 200.

Nach 4 Esra 13, 10 ff. geht aus dem Mund des Menschen („des Welterlösers") ein feuriger Strom, der über das gegen ihn anstürmende Kriegsheer fällt, es entzündet und im Nu zu Staub und Asche verwandelt (vgl. 2 Reg. 1, 9 ff.; Jes. 11, 4). Auch hier ist die Ähnlichkeit mehr allgemein.

Vita Adae et Evae c. 49 prophezeit Eva ihren Kindern: „Um eurer Übertretungen willen wird unser Herr über eure Nachkommen sein Zorngericht bringen, zuerst mit Wasser, zum zweiten Mal mit Feuer. Mit diesen beiden wird Gott das ganze Menschengeschlecht richten; vgl. Joseph. Antiqu. ed. Niese I, 70 f.; 2 Pet. 3. Die syrische Apologie des Melito spricht § 12 (Corp. Apol. sec. saec. ed. Otto vol. IX S. 432) von einer dreifachen Zerstörung der Welt, durch Wind, Wasser und Feuer: Atque ita ultimo tempore erit diluvium ignis et ardebit terra cum montibus suis, et ardebunt homines cum simulacris quae fecerunt, et cum operibus sculptilibus, quae adoraverunt, et ardebit mare cum insulis suis, et servabuntur iusti ab ira. Siehe Gruppe, die griech. Kulte und Mythen I (1887) S. 695 A. 8[1]).

[1]) Varro schreibt kurze Zeit vor der Entstehung von Vergils Ekloge vom grossem Jahr: cuius anni hiems summa est cataclysmos . . . aestas autem ecpyrosis (s. Gruppe S. 695). Diese Lehre wird nun aber auch geradezu auf Berossus zurückgeführt, d. h. als chaldäisch bezeichnet: Seneca, der in den naturales quaestiones III, 27 — 30 ausführlich über die periodisch eintretenden Fluten handelt, sagt c. 29, 1: Quidam existimant terram quoque concuti et dirupto solo nova fluminum capita detegere, quae amplius ut e pleno profundant. Berosus qui Belum interpretatus est, ait ista cursu siderum fieri, et adeo quidem adfirmat ut conflagrationi et diluvio adsignet. Arsura enim terrena contendit, quando omnia sidera, quae nunc diversos agunt cursus, in cancrum convenerint, sic sub eodem posita vestigio, ut recta linea exire per orbes omnium possit: inundationem futuram, cum eadem siderum turba in capricornum convenerit. Illic solstitium, hic bruma conficitur; magnae potentiae signa, quando in ipsa mutatione anni momenta sunt. Müller, Fragmenta Historic. graec. II, 510. — An sonstigen Parallelen zur Lehre Weltbrand sind zu erwähnen die stoische Lehre von der ἐκπύρωσις (ob auch die populär-

Asc. Jes. 4: (nach vorangegangener Erschütterung von Himmel und Erde) dilectus surgere faciet ignem ex ipso et consumet omnes impios.

Ap. des Elias (Steindorff, Achm. Handsch. 43, 11 ff.) „der Gesalbte — verbrennt die Erde und bringt 1000 Jahre auf ihr zu, da die Sünder auf ihr herrschten, er wird einen neuen Himmel schaffen und eine neue Erde, kein Teufel ... ist in ihnen" ib. (Sahid. Handsch. 14, 20 ff.) „Und der Herr wird es hören und befehlen in grossem Zorne dem Himmel und der Erde, sie werden Feuer sprühen, und das Feuer wird auf der Erde 72 Ellen fassen und die Sünder und die Teufel verzehren wie einen Halm (?). Ein gerechtes Gericht wird stattfinden an jenem Tage; die Berge werden ihre Stimme von sich geben an [jenem] Tage." Der Grund, warum die Berge ihre Stimme von sich geben werden, wird wohl der sein, dass sie schmelzen werden.

Von einem Feuerstrom, durch den alle Menschen hindurch müssen — doch nicht erst am Ende der Welt, sondern gleich nach dem Tode —, dessen peinigende Wirkung aber für die Frommen aufgehoben werden kann, lesen wir im Leben Josefs des Zimmermanns übers. v. Stern (a. a. O. S. 267 ff.) c. 22: „Dort ist der Feuerstrom, welcher wie die Fluten des Todes fliesst." Hier steht dann noch im sahidischen Text: „Möge der Feuerstrom wie Wasser sein und das dämonische Meer aufhören zu ängstigen." ib. c. 26 „Ich (nämlich Jesus) will den Schuldschein ihrer Sünden zerreissen, dass sie keinerlei Strafe empfangen, ausser der Notwendigkeit des Todes und der Feuerflammen bei meinem Vater, der alle Seelen läutert." (Arab. Text: „er wird über das Feuermeer setzen und es ohne Mühe und Qual überschreiten. Dies ists, was einem armen Menschen not thut").

---

griechische Vorstellung vom Pyriphlegethon bleibe dahingestellt). Muspilli 50 (s. Bousset, Antichrist S. 162 f.). Die alttestamentlichen Stellen Amos 1, 4 etc; 9, 5; Jes. 5, 24 f.; 30, 27 ff.; Micha 1, 2 ff.; Zeph. 1, 18; 3, 8; Ez. 20, 46 ff.; Dt. 32, 22; Jes. 34, 9 u. s. w. (vgl. auch schon Gen. 19, 24 f.) beweisen jedenfalls, dass derartige Vorstellungen schon den Israeliten der älteren Zeit nicht ganz fremd gewesen sind.

Ganz besonders zahlreich sind die Anspielungen auf den Feuerstrom in den Sibyllinen. Siehe III, 286. 461 f. 542. 672 ff. 760; Prooem. 81; III, 53 f. 60 f. 71. 84—87:

— ῥεύσει δὲ πυρὸς μαλεροῦ καταράκτης
Ἀκάματος, φλέξει δὲ γαῖαν, φλέξει δὲ θάλασσαν,
Καὶ πόλον οὐράνιον καὶ ἤματα, καὶ κτίσιν αὐτὴν
Εἰς ἓν χωνεύσει καὶ εἰς καθαρὸν διαλέξει.

IV, 158. 172 ff. 211 ff. 274. 377; V, 155 ff. 211—13. 530 f. An letzter Stelle wird zuerst der Kampf der Gestirne gegen einander geschildert. Schliesslich erhebt sich der Himmel und schleudert im Zorn die Kämpfer auf die Erde; die werfen sich auf die Wasser des Ozeans, setzen die Erde in Brand und der Himmel bleibt ohne Sterne:

Ῥίμφα μὲν οὖν πληγέντες ἐπ' ὠκεανοῖο λοετρά,
Ἧψαν γαῖαν ἅπασαν· ἔμεινε δ'ἀνάστερος αἰθήρ.

II, 196 f. Καὶ τότε δὴ ποταμὸς ὁ μέγας πυρὸς αἰθομένοιο
Ῥεύσει ἀπ' οὐρανόθεν καὶ πάντα τόπον δαπανήσει.

II, 202 ff. Ἄστρα γὰρ οὐρανόθεν τε θαλάσσῃ πάντα πεσεῖται.
Ψυχαὶ δ'ἀνθρώπων πᾶσαι βρύξουσιν ὀδοῦσι,
Καιόμενοι ποταμῷ καὶ θείῳ καὶ πυρὸς ὁρμῇ.

II, 212 f. 284 ff. — σὺν τοῖσι καὶ αὐτούς
Ὀργὴ ἀπουρανίοιο καὶ ἀφθάρτοιο θεοῖο
Κίονι προςπελάσειεν, ὅπου περὶ κύκλον ἅπαντα
Ἀκάματος ποταμός τε ῥέει πυρός.

Merkwürdig ist hier die Vorstellung, dass der Feuerstrom kreisförmig um eine Säule — die Sonnensäule? vgl. v. 241 — herumfliesst.

II, 253—56 Καὶ τότε δὴ πάντες διὰ αἰθομένοιο ποταμοῖο
Καὶ φλογὸς ἀσβέστου διελεύσονθ'· οἵ τε δίκαιοι
Πάντες σωθήσοντ'· ἀσεβεῖς δ'ἐπὶ τοῖσιν ὀλοῦνται
Εἰς αἰῶνας ὅλους —

II, 295 ff. — ἄταρ ὕστερον αὖτε
Ἐκ ποταμοῦ μεγάλου πύρινος τροχὸς ἀμφικαθέξει
Αὐτούς —

Das feurige Rad, das die Gottlosen ergreifen wird, erinnert an die Räder des göttlichen Throns Dan. 7, 10.

II, 314 ff. τοὺς δ'ἄλλους (gemeint sind die Frommen) — — —

Ἄγγελοι αἰρόμενοι διὰ αἰθομένου ποταμοῖο
Εἰς φῶς ἄξουσι τε καὶ εἰς ζωὴν ἀμέριμνον.

VIII, 411 f.

Dass die alexandrinischen Kirchenväter Clemens und Origenes die Lehre von einem — von ihnen freilich nur uneigentlich gemeinten — Läuterungsfeuer haben, ist bekannt. Vgl. Strom. VII, 6 p. 851, 10—14 Φαμὲν δ᾽ἡμεῖς ἁγιάζειν τὸ πῦρ, οὐ τὰ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἁμαρτωλοὺς ψυχάς. πῦρ οὐ τὸ πάμφαγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες τὸ διικνύμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῦρ. Paed. III, 9 p. 282, 30 redet Cl. von einem geistigen Bade, welches die Seele reinigt. Die Art und Weise dieser Reinigung habe der Logos hinzugefügt mit den Worten „Im Geist des Gerichts und im Geiste des Feuers" (καύσεως). Nach Orig. c. Cels. IV, 12 (cf. ib. 20, 64) wird die Sünde durch Wasser- oder Feuerflut gereinigt (s. o. S. 121); c. Cels. IV, 21: οὐκ ἀρνούμεθα τὸ καθάρσιον πῦρ καὶ τὴν τοῦ κόσμου φθορὰν ἐπὶ καθαιρέσει τῆς κακίας καὶ ἀνακαινώσει τοῦ παντός. Durch das πῦρ καθάρσιον sollen die Menschen gestraft, zugleich aber auch geheilt werden (ib. V, 15. 16), indem Gott die Bosheit der Menschen und ihre Werke verzehrt (ib. IV, 13). Mit Bezug auf Dt. 4, 24 nennt Origenes häufig Gott selber als jenes Feuer, das die Sünder verzehrt: In Jer. hom. II, 3; XVI, 6; c. Cels. IV, 13 „Als verzehrendes Feuer brennt und verzehrt Gott an den Sündern gleich Holz, Heu und Stoppeln das dem Geiste widerstrebende Fleisch; den Gerechten aber ist er Licht und Tau, ihnen zeigend die Gründe des Gewordenen, auslöschend die feurigen Pfeile des Bösen, erquickend für jeden, der erhitzt ist durch Anstrengung cf. Atzberger, a. a. O. S. 404 ff.; Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. [3] I, 645).

Methodius von Olympus, der auch die Lehre vom Weltbrand hat, redet davon, wie, während alles vom Feuer überströmt ist, die in Reinheit und Gerechtigkeit gebliebenen Leiber wie mit kalten Wasser übergossen, ohne Schmerz durch das Feuer hindurchgehen werden (de res. II, 23). Nach einer anderen Stelle (fragm. IV ex libro de res. bei

Pitra Anal. sacra IV, 203. 436) werden die Sünder im Feuer brennen, die Gerechten aber mitten durch dasselbe hindurchgehen, nicht bloss ohne Nachteil, vielmehr werden sie dem Golde gleich glänzender aus demselben hervorgehen. Vgl. Atzberger a. a. O. S. 483.

Eine grosse Rolle spielt der Weltbrand bei Commodian, sowohl in den Instruktionen, als im Carmen apologeticum. Vgl. z. B. aus letzterer Schrift v. 1010 ff., wo die Entstehung des Weltbrandes auf das Herabfallen der Sterne zurückgeführt wird; Instr. II, 2, 12, wonach selbst die Steine II, 4, 6 ff. und II, 39, 19, wonach die Berge ins Schmelzen geraten werden (ebenso nach Ephr. Syr. II, 251 die Berge und die Hügel). Nach Carm. apol. 1017 f. wird das Feuer den Frommen wie ein Tau sein, den andern tötliche Strafe; ähnlich Instr. II, 2,9:

Iustos autem non tanget ignis sed imo delinget.

Die erneuernde Kraft des Feuers erwähnt (ausser Instr. II, 4, 6 ff.) Carm. apol. 1041: remundabitur terra per ignem.

Auch Lactanz hat die Vorstellung, dass Fromme wie Gottlose durchs Feuer müssen. Nach Instit. VII, 21, 4 ist das Feuer, in dem die Gottlosen gepeinigt werden, wie Wasser flüssig. Ibid. VII, 21, 6 f. heisst es: tum quorum peccata vel pondere vel numero praevaluerint, perstringentur igni atque comburentur, quos autem plena iustitia et maturitas virtutis incoxerit, ignem illum non sentient: habent enim aliquid in se dei quod vim flammae repellat ac respuat. Tanta est vis innocentiae, ut ab ea ignis ille refugiet innoxius.

Weitere Parallelen bei Bousset, Antichrist S. 159 ff.

## Der Kampf in der Geisterwelt.

Der Schauplatz des eschatologischen Dramas ist nun aber nicht bloss die Erde, sondern auch der Himmel; es bringt nicht bloss die Schicksale der Menschen, sondern auch die der Geisterwelt zur Entscheidung. Ahura Mazda, die Amshaspands, die wahre Rede und Sraosha einerseits kämpfen mit Añgra Mainyu, den Gegen-Amshaspands, der Lügenrede und Aêshma andererseits: Bund. 30, 29 ff. (s.

auch 5, 1). Ansätze zu dieser Schilderung finden sich schon im Avesta; so Ys. 48, 1 „à l'heure où Asha abattra la Druj" und Yt. 19, 95 f.: „Et viendront ses amis, les amis du victorieux Saoshyañt — —. Devant eux plie Aêshma à la lance meurtrière, qui n'a point de Gloire. Asha frappera la Druj mauvaise, germe de mal, faite de ténèbres. (96) Akem Manô frappe, mais Vohu Manô frappe à son tour: la Parole de mensonge frappe, la Parole de vérité frappe à son tour; Haurvatât et Ameretât frapperont la faim et la soif; Haurvatât et Ameretât frapperont la faim mauvaise, la soif mauvaise. Añgra Mainyu, l'artisan du mal plie et s'enfuit, frappé d'impuissance." Vgl. auch Ys. 10, 16, wo von der Stunde die Rede ist, da die Entscheidung zwischen den beiden Geistern fallen soll, sowie das ἄλλα δὲ τρισχίλια (sc. ἔτη) μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον in dem Bericht Plutarchs (de Is. et Os. 47). Auch das Fallen des Gurzihar Bund. 30, 18 ist ein Zeichen von Kämpfen, die in der oberen Welt stattfinden werden.

Hiezu sind folgende Parallelen aus der jüdisch-christlichen Apokalyptik anzumerken:

Jes. 34, 4 f.; 14, 12 ff.; 24, 21 ff. (27, 1); ψ 82, 7; Äth. Hen. 1, 5—7; 10, 4 ff. 11 ff.; 18, 13 ff.; 20, 4; 21 3 ff.; 43, 2; 46, 7; 89 f.; 93, 15; 102, 2; Slav. Hen. 7, 18. Jubil. 5, 10. 13 f.; 10, 5 f.; die Testamente der XII Patriarchen (diese ganze Schrift ist voll von der Idee, dass die Geister des Irrtums zertreten, Beliar und seine Diener besiegt und vernichtet werden sollen): Test. Ruben 6 (unsichtbare Kriege des Stammes Levi); Sim. 6; Levi 2. 4; Seb. 9; Levi 18; Judae 25; Dan. 5; Benj. 3; Joseph 19 (das Lamm vernichtet die wilden Tiere); Ass. Mos. 10; Apoc. 12, 1 ff. Sehr merkwürdig ist hier insbesondere die Übereinstimmung von V. 4 καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ (sc. des Drachens) σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν und Bund. 3, 11 „He (sc. der böse Geist) stood upon one third of the inside of the sky, and he sprang like a snake, out of the sky down to the earth". Sib. III, 88 f.; 797 ff.; IV, 56 f.; V, 512 ff.:

Ἠελίου φαέθοντος ἐν ἀστράσιν εἶδον ἀπειλήν,
Ἠδὲ σεληναίης δεινὸν χόλον ἐν στεροπῇσιν·
Ἄστρα μάχην ὤδινε· Θεὸς δ'ἐπέτρεψε μάχεσθαι.

Weiter wird dann ausführlich geschildert, wie Sonne, Mond und die einzelnen Sternbilder (hauptsächlich die zum Zodiakalkreis gehörigen sind erwähnt) gegen einander losgehen und schliesslich der Himmel sich erhebt und die Kämpfer auf die Erde schleudert. Sib. V, 211—13:

Ἔσσεται ἐμπρησμὸς μέγας αἰθέριος κατὰ γαῖαν,
Ἄστροις (so nach ed. Rzach) δ'ἐν μαχίμοις καινὴ φύσις,
ὥςτ'ἀπολέσθαι
Ἐν πυρὶ καὶ στοναχαῖς Ἰνδῶν γῆν Αἰθιοπῶν τε.

V, 346 f.; 476 ff.

Ap. des Elias (Sahid. Hdschr.) 14, 20 ff. s. o. S. 122.

Asc. Jes. 4, 14 — veniet Dominus cum angelis suis et cum potestatibus (exercitibus) sanctorum ex septimo coelo, cum gloria septimi coeli, et trahet Berialem in Gehennam et potestates (exercitus) quoque eius.

Carm. apol. 983 f.:

Cum properant autem exercitu Dei rebelles
Sternuntur solo ab angelis proelio facto.

Victorin in Apok. 15, 1: hos angelos malos septem ad percutiendum Antichristum mittit. Merkwürdig und noch ganz an die ursprüngliche Stellung erinnernd, die im A. T. die bösen Engel Gott gegenüber einnahmen, ist, dass hier die angeli mali nicht etwa für den Antichrist kämpfen, sondern von Gott gegen ihn ausgesandt werden. —

Auch nach dem Koran erstreckt sich das Gericht nicht bloss über die Menschen, sondern auch über die Ǵinnen 25, 18; 55, 39 s. Rüling a. a. O. S. 18.

## Die Besiegung und Vernichtung Añgra Mainyus und der Schlange.

Das Resultat des Geisteskampfes ist die Besiegung und Vernichtung Añgra Mainyus bezw. der Druj und der Schlange: Ys. 30, 10; 34, 10; 44, 13; 48, 1; Yt. 19, 90. 96; frgm. IV bei Westergaard (Darmest. III, 3 f.); Bahm.-Yt. II, 54 und 56.

Auch die Angabe bei Plutarch ist zu vergleichen, wonach Ahriman in Folge von Hunger und Pest, die er selber herbeigeführt, schliesslich notwendig ganz umkommen und verschwinden wird (φθαρῆναι — ἀφανισθῆναι).

Was die Art und Weise betrifft, auf welche die feindlichen Mächte beseitigt werden sollen, so wird in den meisten der angeführten Stellen die etwas allgemeine und unbestimmte Erwartung ausgesprochen, dieselben werden verschwinden, ohne dass über ihr definitives Schicksal etwas bemerkt wäre, so Ys. 30, 10: „alors sera abbatue, sera brisée l'armée de la Druj.“; 34, 10: „tous ces êtres [de mal], ô Ahura Mazda, par ton empire sont refoulés [sous terre]; 44, 13 „quand chasserons nous la Druj?“ 48, 1 (s. o. p. 78); ebenso ist Yt. 19, 90 nur von einem Verschwinden der Druj dahin, woher sie gekommen war, die Rede und Yt. 19, 96 von Añgra Mainyus Ohnmacht und Flucht, in Frgm. IV bei Westergaard von einem Verkriechen des bösen Geistes und der Teufel in die Erde. Auch Bund. 30, 30 nimmt an, dass die beiden zuletzt übrig gebliebenen bösen Wesen, Añgra Mainyu und die Schlange Dahâka durch Ahura Mazdas Auftreten als Priester ihrer Hilfsquellen beraubt werden und da, wo sie in den Himmel eingedrungen sind, wieder hinaus rennen in Düsterheit und Dunkel. Anders dagegen schildert Bund. 30, 31 f. das Ende: „darnach — heisst es dort — wird die Schlange Gôkîhar im geschmolzenen Metall verbrannt,[1]) und dann von Ahura Mazda der Ort, in den der böse Geist sich geflüchtet hatte, gleichfalls in das Metall gesetzt: ob dann Añgra Mainyu an der Wiederherstellung der Hölle teilnimmt oder vernichtet wird, dies wird — wohl mit Absicht — im Dunkeln gelassen.

Auch im Juden- und Christentum haben wir zweierlei Anschauungen über das Ende der gottfeindlichen Mächte.[2])

[1]) Von einer Tötung Azhi Dahâkas redet auch der Bahm.-Yt.

[2]) Ebenso finden wir hier wie im Parsismus eine Verdopplung des bösen Prinzips: wie neben Angra Mainyu Azhi Dahâka getreten ist, so neben den Satan die Schlange oder der Drache, bezw. der Antichrist.

Ein Teil der in Betracht kommenden Stellen redet auch in mehr unbestimmter Weise von einem „Verschwinden“, „Aufhören“, „Sichverbergen“ oder auch von einem „Fall“, einem „Besiegt- und Gebundenwerden“ des Satans, oder einem über ihn ergangenen „Gericht“, ohne dass über sein definitives Schicksal eine nähere Andeutung gemacht würde.

So im N. T.: Mt. 12, 28 f. ἐὰν μὴ πρῶτον δήσῃ τὸν ἰσχυρόν; Luc. 11, 20 ff. ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν; 10, 18 ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα; Joh. 12, 31 ἐκβληθήσεται; 16, 11 κέκριται.

B. der Jubil. 23, 29: „und alle ihre Tage werden sie in Frieden und in Freude vollenden und leben, indem es keinen Satan und keinen Bösen giebt, der [sie] verdirbt.“

Ass. Mos. 10: tunc diabolus finem habebit (bezw. abducetur).

Apocal. Esdrae ed. Tischdf. p. 29: der Antichrist verbirgt sich beim Ton der Posaune in die äussere Finsternis (s. hiezu besonders Fragm. IV bei Westergaard o. S. 75).

Pseudojoh. Apoc. ed. Tischdf. p. 83: die unreinen Geister werden durch das Erscheinen des Herrn in die Flucht geschlagen werden (cf. auch ibid. p. 92: οὐκ ἔστιν διάβολος).

Andere Stellen reden nicht einmal von einem Ende des Satans, sondern nur von einer Vernichtung aller Bosheit, Gewaltthat und Unreinigkeit, so z. B. Hen. 10, 16 ff., Lactant. Inst. VII, 14, 16 ff. u. s. w.

Die eigentliche Tötung — in der Regel durchs Feuer — des Satans bezw. des Antichrists oder der Schlange finden wir in folgenden Stellen:

Dan. 7, 11: das Tier wird getötet, sein Leichnam vernichtet und dem Feuer zum Verbrennen überliefert. Dies ist die Grundstelle für viele spätere.

Sib. III, 73: Βελίαρ φλέξει.

Test. Judae 25: Beliar wird ins Feuer geworfen bis in Ewigkeit (nach Test. Levi 18 wird er gebunden, Dan. 5 besiegt, nach Benj. 3 [christl. Interpol.] mit seinen Dienern vernichtet).

Röm. 16, 20; 2 Thess. 2, 8 (s. Jes. 11, 3). Vgl. hiezu

Yt. 19, 9, wo Zarathustra die Versuchungen Añgra Mainyus zurückweist mit Hilfe des Mörsers, der Schalen und der durch Ahura Mazda geoffenbarten Worte: „par cette parole je te frapperai; par cette parole je te chasserai" und Bund. 1, 21, wo Ahura Mazda den Añgra Mainyu dadurch überwindet, dass er das Gebet Ahuna vairya rezitiert (in Bund. 30, 30 wird dieselbe magische Wirkung dem Vollzug der heiligen Ceremonie zugeschrieben). Mt. 25, 41; Apoc. 20, 10 (ib. v. 14).

Asc. Jes. 4, 14: Berial wird in die Gehenna gezogen.

Nach Commod. Carm. apol. 985 kommt der Satan mit dem Lügenpropheten in den feurigen Pfuhl (nach Apok. 19, 20), nach Instr. II. 1, 41 in die Geenna, desgleichen nach Ephr. Syr. III, 141 und Asc. Jes. 4, 14. Nach der Apokal. des Elias (s. o. S. 122) wird das Feuer die Sünder und die Teufel verzehren wie einen Halm. Merkwürdig ist die Ausführung des Bildes von einem Krieg, den der Antichrist gegen den wahren Christus führt und in dem er schliesslich unterliegt bei Lact. a. a. O. VII, 19, 5: deletisque omnibus copiis impius solus effugiet et peribit ab eo virtus sua. Hic est autem qui appellatur Antichristus sed se Christum mentietur et contra verum dimicabit et victus effugiet et bellum saepe renovabit et saepe vincetur, donec quarto proelio confectis omnibus impiis debellatus est et captus tandem scelerum suorum luat poenas.[1])

## Die Erneuerung der Welt.

Nach all den vorangegangenen Kämpfen und Katastrophen und nach der Vernichtung der gottfeindlichen Mächte bildet die Erneuerung von Himmel und Erde den Schlussakt des grossen Weltdramas.

[1]) Zu erwähnen ist hier auch die Vorstellung, nach welcher der Drache nur vorübergehend gebändigt und dann wieder losgelassen wird, um dann erst definitiv vernichtet zu werden: cf. Bund. 29, 9 „Dahâk, whom they call Bêvarâsp, this too, it says, that Frêdûn when he captured Dahâk was not able to kill him and afterwards confined him in Mount Dimâvand; when he becomes unfettered, Sâm arises, and smites and slays him" und Apok. Joh. 20, 1—3 und 7.

Der Gedanke ist wohl schon enthalten in dem Ausdruck frasho-kereti der Gathas und des jüngeren Avesta. Klar ausgesprochen ist er in Yt. 19, 89 f.; Bund. 30, 32 f.; Bahm.-Yt. II, 50; III, 56 ff. (nach II, 50 ist die Apokatastase das Geschäft des Vorläufers Hûshedar, nach III, 56 das des Sôshyans). Vgl. auch Plut. de Is. et Os. 47.

Auf Seiten des Juden- und Christentums sind die Grundstellen Jes. 65, 17 und 66, 22. Vgl. auch ψ 102, 26 f. Späterhin ist dann die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde Gemeingut des Juden- und des Christentums der ersten Jahrhunderte geworden. Namentlich finden wir sie durchweg bei den Apokalyptikern. Überall da, wo man die Weltzeit einteilte in einen αἰὼν οὗτος und einen αἰὼν μέλλων oder ἐρχόμενος, wo sich die Vorstellung von einem Weltbrand oder einem künftigen Weltsabbath findet, stossen wir auch auf die von der Welterneuerung, cf. Äth. Hen. 10, 16 ff.; 45, 4 f.; 72, 1; 91, 14—16; Slav. Hen. 65, 6. 8; Jubil. 1, 29; 4, 26; 23, 27 ff.; 4 Esra 5, 45; 6, 15. 55; 7, 31. 75; 13, 25; Ap. Bar. 32, 6; 49, 3; 57, 2; Ep. Barn. 15; Sib. II, 320 ff. und sonst; Commod. Carm. apol. 1041 remundabitur terra per ignem; id. Instr. II, 4. 6 ff. (nach vorangegangener Schilderung des Weltbrands fährt v. 9 f. fort): Interit hoc caelum et ista terra mutatur, componitur alia novitas caeli, terrae perennis; Lact. a. a. O. VII, 14, 6 ff.: Sciant igitur philosophi nondum sextum millesimum annum esse conclusum. Quo numero expleto consummationem fieri necesse est et humanarum rerum statum in melius reformari; id. VII, 26, 5: cum vero completi fuerint mille anni, renovatur mundus a deo et caelum complicabitur et terra mutabitur; Iren. adv. haer. V, 36: Praetereunte autem figura hac (sc. mundi) et renovato homine, et vigente ad incorruptelam ut non possit iam veterascere, erit caelum novum et terra nova, in quibis novus perseverabit homo. Dass auch der Talmud die Erneuerung von Himmel und Erde lehrte, ist aus Eisenmenger II, 368 f. zu ersehen.

Ein besonders charakteristischer Zug in der parsischen Zukunftserwartung besteht darin, dass es auf der neuen Erde

keine Berge mehr geben soll. Er findet sich schon bei Plutarch a. a. O.: τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης — —. Nach Bund. 30, 33 soll die Erde eine „eis- und abhanglose Fläche“ werden.

Auch zu dem Idealbild, das sich die jüdisch-christlichen Apokalyptiker von der neuen Erde gemacht haben, gehört es, dass alle Berge und Hügel von ihrer Oberfläche verschwinden müssen.[1]) Der Gedanke erscheint zum ersten Mal Jes. 40, 4. Er hat hier den Sinn, dass den aus dem babylonischen Exil heimkehrenden Juden der Heimweg möglichst erleichtert werden soll. Dieses Motiv ist auch in folgenden, von Jes. 40, 4 abhängigen Stellen erkenntlich: B. Baruch 5, 5—9; Pss. Sal. 11, 4:

ὄρη ὑψηλὰ ἐταπείνωσεν εἰς ὁμαλισμὸν αὐτοῖς (sc. den Juden)
οἱ βουνοὶ ἐφύγοσαν ἀπὸ εἰσόδου αὐτῶν.

Οἱ δρυμοὶ ἐσκίασαν αὐτοῖς ἐν τῇ παρόδῳ αὐτῶν etc.

Commod. carm. apol. 968:

substernunt se montes et ipsi (nämlich den heimkehrenden Juden); cf. id. Instr. II, 134.

Nicht speziell die Rückkehr der Juden, sondern die Er-

1) Anders gemeint sind die Stellen, wo die Erniedrigung der Berge nicht etwa als ein Vorzug der eingetretenen messianischen Zeit, sondern als eines der schrecklichen, ihr vorangehenden Zeichen, insbesondere auch als Folge des Schmelzens der in den Bergen befindlichen Metalle erwähnt wird (s. o. S. 119 ff.), so Hen. 1, 6; 52, 6; Ass. Mos. 10; Sib. III, 680; Lactant. Inst. VII, 16, 11; Pseudojoh. Apoc. ed. Tischdf. p. 81. Auch Sib. VIII, 234—36 wird wohl hieher zu rechnen sein. Die Stelle lautet:

Ὑψώσει δὲ φάραγγας, ὀλεῖ δ'ὑψώματα βουνῶν,
(235) Ὕψος δ'οὐκέτι λυγρὸν ἐν ἀνθρώποισι φανεῖται
Ἶσα τ'ὄρη πεδίοις ἔσται, καὶ πᾶσα θάλασσα
Οὐκέτι πλοῦν ἕξει· —

Die Verse stehen mitten in einer Schilderung der Vorzeichen des Endes, daher kann man sie trotz v. 235 nicht anders verstehen, denn dass sie als schreckliche Ereignisse gemeint sein sollen. Das ὕψος δ'οὐκέτι etc. muss dann eben bildlich genommen werden. — Auch in der muhammedanischen Eschatologie wird die Erniedrigung der Berge unter den Vorzeichen des Weltendes erwähnt: Sûre 20, 105 (s. Rüling a. a. O. S. 13); Wolff a. a. O. S. 97 f.

leichterung des Verkehrs für die neue Menschheit überhaupt und die Herstellung eines einheitlichen, sozialistisch-kommunistischen Zukunftsstaats haben andere Stellen im Auge, die gleichfalls von der neuen Erde alle Berge und Hügel, alle Mauern und Zäune entfernt wissen wollen. So Sib. III, 776 ff.:

Καὶ πᾶσαι πεδίοιο τρίβοι, καὶ τρηχέες ὄχθαι,
Οὔρεα θ'ὑψήεντα, καὶ ἄγρια κύματα πόντου,
Εὔβατα καὶ εὔπλωτά γε ἔσσεται ἤμασι κείνοις.

Nach Pseudojoh. Apoc. ed. Tischdf. p. 82 wird die Erde weiss werden wie Schnee und wie eine Karte, und wird keine Höhle, keinen Berg, keinen Hügel und keinen Fels mehr haben und ihr Antlitz wird von Morgen bis Abend wie ein Tisch sein und es werden die Nieren der Erde verbrannt (dazu wird ausdrücklich ψ 51, 9 und Jes. 40, 4 citiert). Sib. III, 756 ist geweissagt, dass der unsterbliche Gott die Menschen auf der ganzen Erde nach einem gemeinsamen Gesetz (κατὰ κοινὸν νόμον) regieren werde. Vgl. ferner VIII, 208—10:

Καὶ κοινὸς παντέσσι βίος καὶ πλοῦτος ἐσεῖται·
Γαῖα δ'ἴση πάντων, οὐ τείχεσιν, οὐ περιφραγμοῖς,
Οὐδὲ μεριζομένη, καρποὺς τότε πλείονας οἴσει.

Besonders ausführlich ist die Schilderung der künftigen Zustände in II, 320 ff.[1])

(322) Αὐτομάτη, κοινοί τε βίοι, καὶ πλοῦτος ἄμοιρος.
Οὐ γὰρ πτωχὸς ἐκεῖ, οὐ πλούσιος, οὐδὲ τύραννος,
Οὐ δοῦλος, οὔτ' αὖ μέγας, οὐ μικρός τις ἔτ' ἔσται.
(325) Οὐ βασιλεῖς, οὐχ ἡγεμόνες, κοινῇ δ'ἅμα πάντες.
Κοὐκέτ' ἐρεῖ τις ὅλως· Νὺξ ἤλυθεν, οὐδὲ μὲν αὔριον,
Οὐκ ἐχθὲς γέγονεν, οὐκ ἤματα πολλὰ μεριμνᾶν,
Οὐκ ἔαρ, οὐχὶ θέρος, οὐ χειμών, οὐ μετόπωρον,
Οὐ γάμος, οὐ θάνατος, οὐ πράσεις, οὐδ'ἀγορασμοί,
(330) Οὐ δύσις, ἀνατολίη· ποιήσει γὰρ μακρὸν ἦμαρ.

Der Gedanke einer Aufhebung der politischen und sozialen Schranken unter den Menschen klingt uns auch in

[1]) v. 320 f. ist = VIII, 209 f.; das Satzzeichen bei οἴσει fällt hier weg.

der neutestamentlichen Litteratur aus mancherlei Wendungen entgegen; cf. Gal. 3, 28; Col. 3, 11; Eph. 2, 14—18; Apg. 2, 44; 4, 33 ff.; Joh. 10, 16; 17, 21—23; vgl. auch Ap. Bar. 30, 2 (s. o. S. 107); das Verschwinden der verschiedenen Sprachen (vgl. Plut. de Is. et. Os. 47) ist hervorgehoben im Test. Jud. 25 („und es wird ein Volk des Herrn sein und eine Sprache“). Das Gegenstück dazu ist das Sprachwunder am Pfingstfest Act. 2.[1])

Nach Plutarch de Is. et Os. 47 werden die Menschen in der neuen Welt keine Nahrung mehr bedürfen und nach Bund. 30, 3 wird das Bedürfnis nach Nahrung schon vor dem Kommen des Sôshyans sich fortgesetzt vermindern (die Menschen werden zuerst kein Fleisch mehr essen, dann keine Pflanzennahrung und Milch, endlich sogar kein Wasser mehr geniessen, gerade so, wie umgekehrt die ersten Menschen, Mashya und Mashyana zuerst von Wasser, dann von Milch, dann von Fleisch gelebt hatten.[2])

Hiezu möge die Äusserung Philos verglichen werden (leg. alleg. III [M. I, 115]), wonach der Weise die sinnlichen Genüsse so sehr verachtet, ὥςτε οὐδὲ τὰ ἀναγκαῖα σιτία ἢ ποτὰ προςίεται, θεωρίᾳ τῶν θείων τρεφόμενος; ferner die Schilderung, die der grosse Rab (Berach. 17a) vom zukünftigen, ewigen Leben giebt (s. o. S. 115); auch Röm. 14, 17. Vgl. auch unten S. 139 ff.

Spezifisch iranisch lautet im Ausdruck der Gedanke, dass die Menschen einst keinen Schatten mehr werfen werden. Dieselbe Eigenschaft, keinen Schatten mehr zu werfen, wird

---

[1]) Die prinzipielle Gleichberechtigung der Menschen ist besonders entschieden auch von den Stoikern betont worden. Vgl. Plut. de fortit. Alex. I, 6, wo gesagt ist, Zenos πολιτεία komme darauf hinaus: ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος, ὥςπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης.

[2]) Auch nach der Genesis besteht die Nahrung der ersten Menschen in den Früchten der Erde und der Bäume: 1, 29; 2, 9. 16; 3, 2; erst nach der Flut wird auch Fleischgenuss gestattet 9, 3. Eine ähnliche Stufenfolge in der Schilderung der Zeitalter bei Hesiod, Ἔργα καὶ ἡμέραι v. 115 ff.

nämlich in Yt. 10, 68 und Yt. 15, 27 den Rossen Mithras bezw. Sraoshas zugeschrieben.

Doch fehlt es auch hier nicht an jüdisch-christlichen Parallelen. So beschreibt Philo (de Joseph, M. II, 62) die eigentliche Natur des Himmels als einen „ewigen Tag, ohne Nacht und ohne Schatten“, da er durchleuchtet sei „von einer Fülle unverlöschlichen und unveränderlich reinen Glanzes“.[1]) Ähnlich wird von den Apokalyptikern (vgl. übrigens schon alttestamentliche Stellen wie Jes. 60, 19 ff.) das Paradies geschildert, so Äth. Hen. 58, 3 ff.; Slav. Hen. 31, 2; 4 Esra 7, 42; Apoc. Joh. 21, 23. 25; 22, 5; Sib. II, 326 ff. Vgl. auch Jac. 1, 17 παρ᾽ᾧ sc. dem Vater des Lichts οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα. Anonyme Apokal. Steindorffs 2: „Ist keine Finsternis noch Nacht an diesem Orte? Er erwiderte mir: Nein, denn an dem Orte, wo die Gerechten und Heiligen sind, ist keine Finsternis, sondern sie sind im Lichte allezeit.“ Auch was oben S. 116 f. über das Aussehen der Frommen nach der Auferstehung gesagt wurde, ist hier wieder herbeizuziehen.

An der Reinigung und Erneuerung der Welt soll nach Bund. 30, 31 f. auch die Hölle, ja vielleicht selbst — völlig deutlich ist ja die Sache nicht, — Ahriman teilhaben. Parallelen hierzu bieten uns Hen. 67, 4 ff. (s. o. S. 16 f.), der Talmud (Eisenmenger II, 368 f. 467) und die alexandrinischen Kirchenväter. Nach dem Talmud sollen selbst die Teufel künftig in Engel verwandelt werden. Ähnlich lehrten die Alexandriner, dass schliesslich alle Geister im Himmel und auf Erden, ja selbst die Dämonen vom Logos-Christus geläutert und zur Gottheit zurückgebracht werden sollen, aufsteigend von Stufe zu Stufe durch die sieben Himmel hindurch (Harnack, Dogmengesch. I, [3] 645).[2])

---

1) Εἰ γοῦν βουληθείη διακύπτειν εἴσω τις τῶν πραγμάτων, εὑρήσει τὸν οὐρανὸν ἡμέραν αἰώνιον, νυκτὸς καὶ πάσης σκιᾶς ἀμέτοχον, ἅτε περιλαμπόμενον ἀσβέστοις καὶ ἀκράτοις ἀδιαστάτως φέγγεσιν.

2) Nach den oben beigebrachten Parallelen dürfte also das Urteil Söderbloms richtig zu stellen sein, wonach der Unterschied zwischen dem Zukunftsbild des Zoroastrismus und des Judentums so auffallend wie möglich ist (S. 311). Dies trifft nicht einmal zu, wenn

**IV. Die eschatologisch ausgeschmückte Paradiesessage.**

Sowohl von den eschatologischen Vorstellungen des Parsismus, wie denen des Judentums kann man sagen, dass sie den Grundsatz befolgen: τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.[1]) Aber ebenso lässt sich auch umgekehrt wahrnehmen, wie die eschatologische Gedankenwelt wiederum die Anschauungen über das Paradies beeinflusst. Es genügt der Religion nicht, die Zukunft mit möglichst idealen Farben zu malen, sie hat auch das Bedürfnis, sich selbst eine Art Garantie für die sichere Verwirklichung ihrer Hoffnungen zu verschaffen durch die Annahme, dass das erwartete ideale Dasein der Menschheit thatsächlich schon einmal Wirklichkeit gewesen sei, ja — noch mehr, — dass es irgendwo an einem unzugänglichen, verborgenen Orte der Erde eine Vereinigung frommer Menschen gebe, die seit langer Zeit schon ein Leben führen, wie es für die ganze Menschheit von der Zukunft erwartet wird.

Derartige Überlieferungen giebt uns der Parsismus in den Sagen von Yima, vom Var und vom Airyanem vaêjo. Die jüdisch-christlichen Parallelen hiezu finden sich hauptsächlich im zweiten und dritten Buch der Sibyllinen, bei Commodian, in der Narratio Zosimi und im Certamen apostolorum.[2])

Die Yimasage (Yt. 9, 8 ff.: 15, 15 f.; Ys. 9, 4 f.) erzählt uns, dass Yima Khshaeta, der gute Hirte und ruhmvollste aller Sterblichen, die je geboren sind, der den Blick

man, wie Söderblom thut, nur die Propheten zur Vergleichung herbeizieht, noch viel weniger, wenn die Vergleichung, wie es doch zur Gewinnung eines sicheren Urteils nötig ist, über diese Grenze ausgedehnt wird, namentlich, wenn man auch noch den im nächstfolgenden Abschnitt behandelten Stoff mit in Betracht zieht.

[1]) Im Parsismus kommt dieser Grundsatz ganz deutlich zum Vorschein in der Stelle Bund. 30, 1—3 (s. o. S. 70 u. 134) und 30, 6 (s. o. S. 108).

[2]) Letzteres eine Sammlung äthiopischer Apostellegenden aus dem 5. und 6. Jahrhundert; eine englische Übersetzung davon hat S. C. Malan veranstaltet: The conflicts of the holy Apostles. Lond. 1871; zu dem hieher gehörigen Stück — den Akten des Matthaeus in Kahanat — vgl. die Inhaltsangabe von Lipsius in den Apokr. Apostelgesch. und Apostellegenden II, 2 p. 115 ff.

der Sonne hatte („le regard du soleil", nach Darm. = der wohlwollende Blick), während seiner Herrschaft Herden und Menschen vom Tode, vom Hunger und Durst, die Wasser und Pflanzen von der Trockenheit befreite und die Nahrung unerschöpflich machte, dass es unter ihm keine Kälte noch Hitze, kein Alter und keinen Tod, noch von den Daevas geschaffenen Neid gab. Vater und Sohn gingen beide in der Grösse eines 15jährigen einher. Nach Yt. 9, 10 f. dauerte dieser glückliche Zustand 1000 Jahre lang (der Bundehesh hat eine andere Rechnung, bei der es aber schliesslich auch auf ein 1000jähriges Reich hinauskommt (cf. Darm. II, 17).

Gehört das Reich Yimas durchaus der Vergangenheit anheim, so wird dagegen in den folgenden Sagen ein Leben geschildert, das allerdings auch in der Urzeit seinen Anfang genommen hat, aber sich in die Gegenwart hineinerstreckt und vielleicht nach der Meinung der Schriftsteller den Anknüpfungspunkt für die künftige, allgemeine Erneuerung der Menschheit bilden soll.

Nach Vd. 2 baute Yima auf Befehl Ahura Mazdas ein Var (= eine Burg), in welchem Pflanzen, Tiere und Menschen Schutz finden sollten gegen den schrecklichen Winter, der über die Erde kommen sollte, und seine verderblichen Folgen. Im weiteren Verlauf der vielfach überarbeiteten Erzählung verwandelt sich jedoch das Var in ein Paradies, in dem die Menschen unter Yimas Herrschaft ein ideales Dasein führen (Vd. 2, 37 ff.): (37) „Et il n'y avait là ni difforme par devant, ni difforme par derrière; ni impuissant, ni égaré; ni méchant, ni trompeur, ni rancunier, ni jaloux; ni homme aux dents mal faites, ni lépreux qu'il faut isoler; ni aucun des signes dont Añgra Mainyu marque le corps des mortels. — — (39) Créateur du monde des corps, saint! Quelles sont les lumières, ô saint Ahura Mazda, qui éclairent dans le Var qu'a fait Yima? (40) Ahura Mazda répondit: Les lumières faites d'elles mêmes et des lumières faites dans le monde. La seule chose qui manque là, c'est la vue des étoiles, de la lune et du soleil et une année ne semble qu'une jour. (41) Tous les quarante ans de chaque couple humain naît

un couple, mâle et femelle. Et de même pour chaque espèce d'animaux. Et ces hommes vivent de la plus belle des vies dans le Var fait par Yima." Zum Schluss wird noch bemerkt, dass der Vogel Karshiptan den Bewohnern des Var die Religion bringt und dass ihr Herr in weltlichen Dingen (ihr Ahu) Urvatat nara (einer der drei Söhne Zarathustras) und ihr Herr in geistlichen Dingen (Ratu) Zarathustra ist.

Ihrem Charakter nach mit beiden vorangehenden Sagen zusammengehörig, zeigt noch besondere Anklänge an die Erzählung vom Var die Schilderung vom Airyanem vaêjo (nach Vd. 1 das erste der iranischen Länder, das Ahura Mazda geschaffen hat) in Minokh. 44, 24 ff.[1])

Die Stelle Minokh. 44, 24 ff. (cf. auch 62, 15 ff., wo Yimas Var nach Aîrân-vêgô verpflanzt wird) lautet in Wests Übersetzung: (24) „It is declared that Aûharmazd created Aîrân-vêgô better than other places and districts. (25) And its goodness is this, that the life of the people is three hundred years, (26) and of the oxen and sheep one hundred and fifty years. (27) Their pain and sickness also are little; (28) they fabricate no lies, (29) they make no lamentation and weeping (30) and the domination of the demon of greediness in their bodies is little. (31) When they eat one loaf among ten men, they are satisfied. (32) And in every forty years one child is born from one woman and one man. (33) Their law also is goodiness and their religion the primitive faith; (34) and when they die they are rigtheous. (35) Their spiritual chief (ratû), likewise, is Gôpaîtô, and their lord and king is Srôsh".

Die jüdisch-christlichen Parallelen zu diesen Vorstellungen der Mazdayasnier sind folgende:

Sib. II. 327 ff. s. o. S. 133.

Commod. Instr. II, 1 (De populo absconso sancto omnipotentis Christi Dei vivi):

---

[1]) Die besondere Verwandtschaft der Sage vom Airyanem vaêjo mit der Varsage ist namentlich in Minokh. 44, v. 32 u. 35 deutlich. Schriftstellerisch hat sie ihren Ausdruck darin gefunden, dass in Minokh. 62, 15 ff. Yimas Var nach Airyanem vaêjo verpflanzt wird.

Desidet populus absconsus ultimus sanctus
Et quidem ignotus a nobis ubi moretur.
Per novem tribuum cum agant et dimidiam ipsi
Omissae duae tribuum haec sunt et dimidia nobis.
24 — — — — — illa est gens vera caelestis.
Non natus ante patrem moritur ibi, neque dolores
In suis corporibus sentiunt vel ulcera nata
Pausantes in lecto suo mature recedunt
Omnia complentes legis, ideoque tutantur.

Carm. apol. 941 ff.:

Tunc Deus omnipotens, terminet ut cuncta, quae dixi
Producet populum celatum tempore multo.
Sunt autem Judaei trans Persida flumine clausi
Quos usque in finem voluit Deus ibi morari,
945 Captivitas illos ibidem redegit ut essent;
Ex duodena tribu novem semis ibi morantur.
Mendacium ibi non est, [sed] neque odium ullum;
Idcirco nec moritur filius suos ante parentes;
Nec mortuos plangunt nec lugunt more de nostro,
950 Expectant quoniam resurrectionem [que] futuram.
Non animam ullam vescuntur additis escis
Sed olera tantum, quod sit sine sanguine fuso.
Iustitia pleni illibato corpore vivunt,
In illis nec genesis exercet impia vires.
955 Non febres accedunt in illis, non frigora saeva,
Obtemperant quoniam universa candide legis;
Quae nos et ipsi sequemur pure viventes;
Mors tantum aderat et labor, nam cetera surda.

Das Leben des Rechabiten (Jer. 33) nach der Narratio Zosimi (T. St. II, 3). Die hier hauptsächlich in Betracht kommende Stelle ist c. 10: παρ᾽ ἡμῖν ἄμπελος οὐκ ἔστιν, οὔτε ἄρουρα, οὔτε ἔργα ἐκ ξύλου οὔτε σιδήρου, οὔτε οἰκός ἐστιν ἡμῖν οὔτε οἰκοδομή· οὔτε πῦρ οὔτε ξίφος, οὔτε ἀργὸς σίδηρος οὔτε ἐργάσιμος οὔτε ἀργύριον οὔτε χρυσίον οὔτε ἀὴρ βαρύτατος οὔτε πικρότατος· οὔτε εἰσὶν ἐξ ἡμῶν λαμβάνοντες ἑαυτοῖς γυναῖκας ‹εἰ μὴ› ἕως οὗ ποιήσωσιν δύο τέκνα· καὶ μετὰ τὸ δύο τέκνα ποιῆσαι ἀφίστανται ἀπ᾽ ἀλλήλων καί εἰσιν — — — ἐν τῇ παρθενίᾳ

ὑπάρχοντες. Μένει δὲ τὸ ἓν τέκνον εἰς τὸν γάμον καὶ τὸ ἓν εἰς παρθενίαν. Weiteres siehe unten.

Die Schilderung des Aufenthaltsorts und der Lebensweise der $9^1/_2$ Stämme im Certamen Apostolorum lautet nach der Inhaltsangabe bei Lipsius folgendermassen: „In ihrem Land bedarf man weder Gold noch Silber, da isst man kein Fleisch und trinkt keinen Wein, ihre Speise ist Honig und Tau ihr Trank. Auf ihre Frauen blicken sie nicht mit sinnlichem Gelüst, ihre Erstgeborenen werden dem Herrn als Opfergabe dargebracht, um ihm drei Jahre lang alle Tage zu dienen; das Wasser, was sie trinken, ist kein Quellwasser, sondern von den Blättern der Bäume, die in Gärten wachsen. Sie tragen keine Kleider von Menschenhand, kein unwahres Wort wird aus ihrem Lande vernommen. Kein Mann nimmt zwei Weiber, kein Sohn stirbt vor seinem Vater. Die Jungen reden nicht vor den Alten; die Weiber wohnen unter ihnen, ohne die Männer zu verführen, oder von ihnen verführt zu werden; wenn der Wind bläst, trägt er ihnen den Duft der Gärten zu. In diesem Lande ist weder Sommer noch Winter, weder Kälte noch Reif, sondern ein Hauch des Lebens.“

Stellen wir nun die einzelnen Züge in der iranischen und in der jüdisch-christlichen Überlieferung, die sich gegenseitig decken, oder wenigstens stark berühren, einander gegenüber.

I. Im Reiche Yimas giebts

a) keinen Tod: vgl. Sib. II, 329 οὐ θάνατος (sonstige Parallelen s. o. S. 113);

b) keinen Hunger und Durst (womit freilich die unerschöpfliche Nahrung einen seltsamen Widerspruch bildet): vgl. Apoc. Joh. 7, 16 (Jes. 49, 10); Narr. Zos. 11 (Einmaliges Essen am Tag). Andere Stellen s. o. S. 134. Nach der muhammedanischen Eschatologie (s. Wolff a. a. O. S. 115. 119) werden die Auferstandenen wenigstens 40 Jahre lang weder Speise noch Trank geniessen;

c) keine Kälte noch Hitze: vgl. Apoc. 7, 16 (Jes. 49, 10); Sib. II, 328; Carm. apol. 955 non frigora saeva; Cert.

apost. „weder Sommer noch Winter, weder Kälte noch Reif.“ Sûre 76, 13 „sie fühlen weder Hitze noch Kälte“ (Rüling a. a. O. S. 35);

d) kein Altern: s. o. S. 112.

e) Vater und Sohn sind wie ein 15 jähriger: vgl. Instr. II, 1, 24 non natus ante patrem moritur ibi; Carm. apol. 948 nec moritur filius suos ante parentes.

f) Yimas Reich dauert tausend Jahre: auf dieselbe Zeit ungefähr werden wir auch bei Commodian geführt. Die Deportation der nördlichen Stämme[1]) fand um 722 v. Chr. statt, Commodian, der die Rückkehr der Verbannten als nahe bevorstehend erwartet, lebte um 250 n. Chr.: giebt im Ganzen einen Zeitraum von 972, also rund 1000 Jahren.

II. Im Var giebts

a) keine körperliche Gebrechen: nach den Erwartungen der Juden haben im messianischen Reich alle körperlichen Gebrechen ein Ende, vgl. die bei Gfrörer, Jahrh. des Heils II, 251 angeführten Lehren der Rabbinen, sowie die zahlreichen Krankenheilungen durch Jesus und die Apostel, von denen uns, als den wichtigsten Symptomen der angebrochenen messianischen Zeit, Evangelien und Apostelgeschichte berichten; vgl. ferner Instr. II, 1, 24 neque dolores in suis corporibus sentiunt vel ulcera nata; Carm. apol. 953 illibato corpore;

b) keine sittlichen Mängel („ni méchant, ni trompeur, ni rancunier, ni jaloux“): vgl. 1 Cor. 6, 9 f.; Apok. 21, 8. 27; 22, 15; Carm. apol. 947 mendacium ibi non est neque odium ullum; Certam. apost. „kein unwahres Wort wird aus ihrem Munde vernommen“; „die Jungen reden nicht vor den Alten“ etc.; Sûre 78, 35 „kein Geschwätz, keine Lüge, keine Verführung wird man hören“ s. Rüling a. a. O. S. 36.

c) Das Var wird weder von Sonne noch Mond, noch Sternen erleuchtet, sondern von den selbstgemachten und von den in der Welt gemachten (hvadhâta und stidhâta)

---

[1]) Dieses Ereignis hat Commodian offenbar im Auge. Vgl. 4 Esra 13, 40 ff.

Lichtern[1]). Ist die Übersetzung Darmesteters richtig, so ist ohne Zweifel der Sinn: Das Var ist erleuchtet von einem Licht höherer Ordnung, als das der Himmelskörper ist. Vgl. Jes. 60, 19 f.; Apoc. 21, 23; 22, 5; 4 Esra 7, 39 ff.; Pseudojoh. Apoc. ed. Tischdf. p. 92 οὐκ ἔστιν νὺξ ἀλλὰ πάντα ἡμέρα; Commod. Instr. II, 3, 3; Wolff a. a. O. S. 203 „im Paradiese ist ein weisses, hellglänzendes Zelt, dessen Bewohner nicht schlafen; in ihm giebt es weder eine Sonne noch Nacht noch Schlaf, denn der Schlaf ist des Todes Bruder" etc.

d) Ein Jahr ist den Bewohnern des Var wie ein Tag („dem Glücklichen schlägt keine Stunde"): vgl. Sib. II, 330; Narr. Zos. 11 καὶ οὐκ ἔστιν ἀριθμὸς χρόνου, οὔτε ἑβδομάδες οὔτε μῆνες οὔτε ἐνιαυτός. πᾶσα γὰρ ἡ ἡμέρα ἡμῶν μία ἡμέρα ἐστίν.

e) Alle 40 Jahre entsteht aus einem jeden Paar Menschen ein neues: Vgl. Hen. 10, 10, 17, wonach das „ewige Leben" 500 Jahre dauern und ermöglichen wird, 1000 Kinder zu zeugen (hier käme also auf jedes Jahr ein Paar); die Rechabiten, die nach der Narr. Zos. das Paradies bewohnen, heiraten (vgl. c. 11) nur vorübergehend, um zwei Kinder zu zeugen.

III. Im Airyanem vaêjo

a) leben die Menschen 300 Jahre lang: vgl. Narr. Zos. 14 „wenn einer jung stirbt, so wird er 360 Jahre alt, wird er alt 788."

b) giebts wenig Hunger und Durst: s. o. die Parallelen zum Reiche Yimas;

c) keine Gier: ein Laib Brot sättigt zehn Mann; demnach also wohl auch kein Fleischgenuss! Vgl. Carm. apol. 951 f.;

---

[1]) Geldner übersetzt (Kuhns Zeitschr. XXV [N. F. V] [1881]) die betr. Stelle (2, 40 f.) allerdings anders: „Und es antwortete Ahura Mazda: natürliche Lichter und menschliche. Alle ewigen Lichter leuchten von der Höhe, alle menschlichen Lichter leuchten drunten im Innern (der Burg). Mit einander sieht man die Sterne, Mond und Sonne im Raume erscheinen. (41) Und sie halten für einen Tag, was ein Jahr ist."

Certam. apost. („da isst man kein Fleisch und trinkt keinen Wein, ihre Speise ist Honig und Tau ihr Trank"); Narr. Zos. 10, wonach die Bewohner des Paradieses sich von äusserst wohlriechenden Früchten und von einem honigsüssen, aus Baumstämmen fliessenden Saft nähren. Besonders zu vergleichen ist die Schilderung des muhammedanischen Dogmatikers Akhisâri „Und sie essen eine Woche lang von einem einzigen Granatapfel und suchen Schatten unter seiner Rinde, und es genügt die Milch eines Kamels für den grössten Stamm und die Milch eines Schafs die die ganze Woche hindurch" Rüling a. a. O. S. 48.

---

[1]) Bousset vermutet (schriftliche Mitteilung), dass die Quelle Commodians für seine Schilderungen eine Eldad-apokalypse gewesen ist. Wir haben nämlich noch jetzt spätere Erzählungen von Eldad, dem Daniten, die das Thema behandeln. Vgl. Müller, die Rezensionen und Versionen des Eldad had-Dânî, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. Wien. Philos. hist. Kl. 41. 1892. Einige Stücke daraus sind übersetzt bei Gaster, The chronicles of Jeraḥmeel in Oriental Translation Fund N. Series IV 1899, S. 186—200. Ich verweise hauptsächlich auf folgende — mit den obigen Schilderungen übereinkommende Details aus Gasters Übersetzung: Die Leviten sind jenseits des Flusses Sabbatyon, der 6 Tage fliesst, am Sabbat aber nicht; von diesem Fluss und dem Flusse Kusch sind eingeschlossen die vier Stämme Dan, Naphtali, Gad und Asser (62, 4 f.) Der Stamm Issaschar hat zu seinen schlimmen Nachbarn die Perser, die das Feuer anbeten und ihre Mütter und Schwestern heiraten; sie sprechen die hebräische und persische Sprache, sowie die von Kedar (62, 9). Dort bleiben sie bis zum Ende der Welt (62, 3): cf. das „sunt autem Judaei trans Persida flumine clausi, quos usque in finem voluit Deus ibi morari" Carm. apol. 943 f. Die Gesetzestreue der Verbannten (sie halten das Gesetz, den Talmud und die Mischna) wird 62, 3; 63, 13. 15 f. hervorgehoben; sie schwören nicht oder wenigstens nicht falsch 62, 3; 63, 13. Sie sehen drei Generationen hintereinander 62, 3; „they attain the ripe old age of 120 years, nor does a son or daughter die in the lifetime of their father" (62, 3; 63, 14). Anderes stimmt freilich wieder weniger zusammen. So z. B. wird ausdrücklich bemerkt, dass Schafe, Ochsen, Vögel von ihnen getötet werden, im Gegensatz zu Carm apol. 951 f. An die Zosimuslegende (s. o. S. 64) erinnert die Notiz „they — — grow the worms that make the crimson colour and they make unto themselves beautiful garments and robes" (63, 12).

d) keine Lüge: vgl. Carm. apol. 947; Certam. apost. (s. o.)

e) keine Totenklage: vgl. Carm. apol. 949 f. (hier motiviert mit der Auferstehungshoffnung); vgl. oben S. 13 f.

f) Alle 40 Jahre wird ein Kind geboren s. die Parallelen zum Var.

g) Die Menschen leben ganz nach dem Gesetz: vgl. 4 Esra 13, 42; Instr. II, 1, 24: omnia conplentes legis; Carm. apol. 956 f. obtemperant quoniam universa candide legis;[1]) Narr. Zos. 10 καὶ γάρ ἐσμεν εὐσεβεῖς;

h) sterben jedoch schliesslich: vgl. Instr. II, 1, 24; Carm. apol. 958 mors tantum aderat; Narr. Zos. 10 οὐκ ἀθάνατοι.

---

## Schluss.

Wir sehen also, es lässt sich eine ganze Menge durchaus nicht bloss oberflächlicher Parallelen zwischen der parsischen und der jüdisch-christlichen Eschatologie konstatieren. Dabei verschliessen wir uns keineswegs der Wahrnehmung, dass auch an z. T. sehr weitgehenden Verschiedenheiten kein Mangel ist. Vorstellungen, die in der einen Religion wesentlich sind, fehlen in der andern, ähnliche Ideeen sind verschieden motiviert oder ganz verschieden ausgestaltet,[1]) von

[1]) Auffallend ist, dass die Auferstehungsposaune, die doch im Judentum, Christentum und Islam eine so grosse Rolle spielt, im Parsismus gänzlich fehlt. Ebenso finden wir hier nicht die Vorstellung von den himmlischen Büchern, wenigstens nicht so deutlich ausgeprägt, wie im Judentum und den von ihm abstammenden Religionen. Dagegen scheint das Bild allerdings gewissen Wendungen im Avesta zu Grunde zu liegen, vgl. z. B. Ys. 46, 10. 15—17 und sonst, und die Bemerkungen Jacksons hiezu in „A hymn of Zoroaster. Yas. 31." (1888) S. 45. Mit Recht weist auch Söderblom S. 151 f. auf die Verschiedenheiten hin, die sich in den beiderseitigen Vorstellungen über Himmel und Hölle kundgiebt: in der Geenna des Judentums brennt ewiges Feuer, in der Höhle der Druj ist Kälte, Gestank und Gift; der Aufenthalt der Frommen ist bei den Juden, wenigstens in der älteren Zeit, ob auch im Schoss Abrahams, doch eben, wie der

Bildern, die in der einen Religion breit ausgeführt sind, finden sich in den Urkunden der andern nur schwache Andeutungen, z. T. ist auch die Ähnlichkeit eine sich mehr auf die Aussendinge beschränkende, wie z. B. bei der Messiasidee u. s. w. Man muss diese Verschiedenheiten beachten, wenn man der Gefahr entgehen will, die Entscheidung voreilig zu Gunsten des iranischen Einflusses auf das Judentum zu fällen. Doch geht Söderblom in seiner Abneigung gegen diese letztere Hypothese entschieden zu weit, wenn er nicht einmal eine besondere Ähnlichkeit zwischen Mazdaismus und Judentum gelten lassen will.[1]) Auch darin ist ihm nicht zuzustimmen, wenn er da, wo er die Ähnlichkeit zugiebt, das Auftauchen derselben wenigstens in eine möglichst späte Zeit verlegt.[2]) Eine Übertreibung ist es schliesslich auch, wenn S. behauptet, dass die Entwicklung, die die Eschatologie im Judentum genommen habe, derjenigen im Parsismus vollkommen entgegen gesetzt sei. Es mag

---

der Gottlosen, im Scheol, während im Avesta die Seelen der Frommen zu Ahura Mazda in den Raum des unendlichen Lichts emporsteigen.

[1]) Vgl. S. 151 „La ressemblance se borne à l'idée générale du châtiment et de la recompense pour l'individu après la mort. Mais les formes concrètes qu'a révêtues cette idée sont aussi différentes que possible.“ Auch in der eigentlichen Eschatologie, die er im 4. Cap. seines Buches behandelt, legt S. in allzu einseitiger Weise den Nachdruck überall auf die vorhandenen Unterschiede. Dass solche da sind, wird vielleicht manchmal übersehen, doch von niemand bestritten.

[2]) So S. 154 A. 2, wo er Spuren eines mazdayasnischen Einflusses auf die jüdische Lehre von der Vergeltung unmittelbar nach dem Tod allenfalls anerkennen will in einigen unbedeutenden Details „qui datent d'une époque postérieure à la création de cette doctrine au sein du judaisme“, oder S. 307, wo Söderblom zur Erklärung der Ähnlichkeiten in den beiderseitigen messianischen Ideeen auf die Zeit verweist, „lorsque les rabbins et les mobeds se rencontrèrent dans le nouveau foyer oriental de la sagesse rabbinique“ etc. Sicher ist auch die Idee einer dem Kommen des Sôshyans vorangehenden Epoche zunehmender Drangsale nicht erst das Erzeugnis jener Heimsuchungen, die lange nach der christlichen Ära über die iranische Nation gekommen sind, wie S. will (S. 278. 303), sondern schon viel älteren Datums (s. o. S. 87 Anm. 2).

sein — etwas willkürlich erscheint auch hierin Söderbloms S. 223 ff. entwickelte Auffassung —, dass im Parsismus der Ausgangspunkt der alte Naturmythus von der Zerstörung und Erneuerung der Welt durch Feuer ist. Dass aber in Israel der Tag des Herrn von Anfang an der Geschichte angehört und die Natur den Propheten nur nachträglich die Bilder zur Ausschmückung dieser Idee geliefert haben soll, das dürfte doch eine dem wirklichen Verlauf der Dinge wenig entsprechende Annahme sein. Ich glaube nicht, dass die von den alten Propheten in Aussicht gestellten Katastrophen in der Natur von ihnen nur als bildnerischer Schmuck ihrer Rede gemeint waren, und dass Söderblom vielmehr in unberechtigter Weise mit einer, modernen Anschauungen entnommenen Ansicht über künstlerische und rednerische Produktionsweise an die Beurteilung der alttestamentlichen Prophetie herantritt.

Indes, mögen der Verschiedenheiten so viele sein, als sie wollen, an der Thatsache, dass auch sehr viele und weitgehende Analogieen vorhanden sind, wird dadurch nichts geändert. Diese Analogieen aber verlangen nach einer Erklärung. Bevor eine solche gefunden ist, wird auf ein volles, geschichtliches Verständnis des Spätjudentums und damit auch des entstehenden Christentums nicht zu rechnen sein. Dasselbe gilt natürlich auch für die Gnosis, die mandäische und die manichäische Religion und den Islam. Ja, auch für den Parsismus in dem immerhin in abstracto denkbaren Fall, dass derselbe Anlehen beim Judentum gemacht hätte. Zufällig können ja die aufgezeigten Analogieen nicht sein, dazu betreffen sie zu sehr das innerste Detail der in Betracht kommenden Vorstellungskreise. Aus denselben Gründen scheint auch die Annahme einer Berührung in der allgemeinen Zeitstimmung, von „in der Luft liegenden Einflüssen", die auch schon ausgesprochen worden ist, zur Erklärung des Thatbestandes schwerlich zuzureichen. Eher ist denkbar, dass beide Teile aus gemeinsamer Quelle schöpften, nämlich aus babylonischer. Freilich würde diese Hypothese mehr passen für die vorhandenen Parallelen auf dem Gebiet der Angelologie und Dämonologie, als für die-

jenigen in der eschatologischen Ideeensphäre. Was letztere angeht, so müssten hiezu die Analogieen in der babylonischen Religion in der Hauptsache erst gefunden werden. Mannigfach — so neuestens bis zu einem gewissen Grad Söderblom — hat man auch angenommen, dass das Judentum in seinen eschatologischen Vorstellungen zwar nicht vom Parsismus abhängig sei, wohl aber von einer anderen indogermanischen Religion, der griechischen, und wohl geglaubt, auf diesem Umweg auch eine Erklärung für die Ähnlichkeit zwischen Judentum und Parsismus zu finden. Gewiss hat auch das spätere Judentum viel Hellenisches angenommen und sich zu assimilieren gewusst. Aber gerade was die Eschatologie betrifft, so giebt es einen doppelten Umstand, der davor warnen muss, von dieser Erklärung zu viel erwarten zu wollen: erstlich, der dem griechischen Geiste so vollständig fremde und unsympathische Auferstehungsgedanke, fürs andere — darauf weist Bousset (Himmelsreise a. a. O. S. 250 ff.) besonders hin — das Fehlen der Idee der Seelenwanderung, die für die Griechen charakteristisch ist und durch die in der griechischen Eschatologie der Glaube an eine Vergeltung nach dem Tode beständig durchkreuzt und gelähmt wird.

Somit erscheint immer wieder als die nächstliegende Annahme die einer direkten Beeinflussung der einen Religion durch die andere. Die zwischen dem Mazdaglauben und der Jahvereligion überhaupt bestehende Geistesverwandtschaft[1]) könnte den einen Teil wohl geneigt gemacht haben,

[1]) Wenn wir auch diese Verwandtschaft nicht so nah finden können, wie Cheyne, der in „The origin and religious contents of the Psalter in the light of old Testament Criticisme and the history of religions“ VIII (Bampton-) Lectures 1891 p. 97 sagt: „im allgemeinen ist der ethische Standpunkt des Avesta nicht niedriger, als der des jüdischen Gesetzes und der Psalmen“ und in seinem Buch „das religiöse Leben der Juden nach dem Exil“ deutsch von Stocks 1899 p. 259 mit Bezug auf die Gâthas meint „man kann kaum bestreiten, dass den Dialogen zwischen Gott und Zarathustra (der in Wirklichkeit die Personifikation der frommen Gemeinde ist) an Vergeistigung nur die allerschönsten Teile des Buches der Tempellieder an die Seite gestellt werden können“.

sich positiven Einwirkungen des andern zu erschliessen. Wenn nur nicht auch diese Annahme so grossen Schwierigkeiten begegnen würde! Vor allem fällt ins Gewicht: die Nachrichten über einen thatsächlichen Verkehr zwischen Juden und Persern, insbesondere der gelehrten Kreise, sind ausserordentlich dürftig. Zu dieser und mancher anderen sachlichen Schwierigkeit kommt als äusseres Hindernis, das sich der Behandlung der Abhängigkeitsfrage in den Weg stellt, das Auseinandergehen der Meinungen in der Datierung des Avesta. Ist doch die Stellungnahme zu der Frage nach dem Alter der Gâthas von entscheidendem Einfluss darauf, ob man Beeinflussung des Judentums durch den Parsismus oder den entgegengesetzten Fall für wahrscheinlich hält.

So scheint denn die Inangriffnahme des Problems vertagt werden zu müssen, bis die Gelehrten sich über die Frage nach dem Alter des Avesta einigermassen geeinigt haben werden. Oder sollte die Zahl der Möglichkeiten mit den bisher angeführten Lösungsversuchen noch nicht erschöpft sein? Wir haben bei vielen der besprochenen eschatologischen Vorstellungen die Wahrnehmung gemacht, dass dieselben nicht bloss Juden und Persern gemeinsam sind und denjenigen Religionen, die mit dem Judentum notorisch in geschichtlichem Zusammenhang stehen, sondern sich auch bei Indern, Ägyptern, Griechen und Germanen nachweisen lassen. Gewiss liessen sich die angeführten Beispiele bei weiterem Nachforschen noch um viele vermehren. Sollte in dieser Thatsache etwa ein Fingerzeig liegen, dass die betreffenden analogen Ideeen nicht, oder nur zu einem geringen Teil auf Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus oder des Parsismus vom Judentum zurückzuführen, sondern von Anfang an Gemeingut des Menschengeschlechts gewesen sind, und sich im Lauf der Zeit in den einzelnen Völkern je nach der verschiedenen Individualität derselben verschieden, aber doch so entwickelt und ausgestaltet hätten, dass ihr gemeinsamer Ursprung wohl noch zu erkennen ist? Das scheinbar unvermittelte Hervortreten dieser Ideeen z. T. in verhältnismässig später, historischer Zeit wäre wohl kaum ein Beweis

gegen die Richtigkeit dieses Gedankens, denn es liesse sich wohl verstehen, dass die gegen den Beginn der christlichen Ära hin sich vollziehende Völkermischung die Nationen veranlasste, sich mehr und mehr des ihnen von Haus aus eigentümlichen, uralten Gemeinguts zu erinnern, diese Vorstellungen hervorzuholen und besonders zu pflegen. Diese Annahme würde die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts, insbesondere einen urgeschichtlichen Zusammenhan von Indogermanen und Semiten zur Voraussetzung haben. Es ist das jedoch eine Voraussetzung, für deren Richtigkeit von Seiten der vergleichenden Sprachforschung der Nachweis noch nicht erbracht worden ist. Sie mag daher vielen unsicher, ja phantastisch erscheinen, so lange sie sich nur auf Übereinstimmung in Vorstellungen und Gebräuchen stützen kann, so auffallend und zahlreich auch die Ähnlichkeiten auf diesem Gebiete sein mögen.

## Nachtrag.

Zu S. 17 ff. Ein wertvolles Seitenstück zu den in Vd. 19 und Yt. 22 enthaltenen Angaben über die Schicksale der Einzelseele nach dem Tod, auf das mich Prof. Bousset aufmerksam macht, haben wir in dem Vaêtha, einem Abschnitt des (16ten) Nask Nihâdûm, das ich hier nach der von Blochet (Le Vaêtha, Fragment inédit de l'Avesta, Revue de Linguistique Bd. 33 [1900] p. 87 ff., 181 ff.) gegebenen Übersetzung beifüge: (5) „quand un homme ou un enfant vient à mourir, (6) il amènera un chien aux pieds (du mort), (7) avec cela il frappe la Drûj Nâsu. (8) Puis deux hommes donnent leur propre lit et leur propre coussin; (9) ensuite ils portent au Dakhma celui qui est mort. (10) Après cela pendant trois jours et trois nuits ils font la purification du saint Sraosha. (11) Et avec cela je ferai passer son âme (l'âme du mort) trois fois au delà du pont (Cinvat) et je lui montrerai le Paradis moi qui suis Ahura Mazda, (12) et je le porterai dans ce monde saint, dans la sainteté parfaite, dans la lumière sainte.“

Zu S. 38 ff., 40 ff. und 61 ff. Nach Clavigero, Geschichte von Mexiko (1789) I, 442 f. zogen die Mexikaner dem Toten ein Kleid an, wie es sich für seinen Stand und Vermögensumstände schickte. War der Verstorbene ein Krieger, so kleideten sie ihn wie den Huitzilopochtli, war er ein Kaufmann, wie den Jacatuetli etc. „Kurz sie trugen, wie Gomara anmerkt, im Tode mehr Kleider, als bei ihren

Lebzeiten". (S. 444 „Königen und Leuten vornehmen Standes werden nach dem Tod 15 oder mehr schöne, baumwollene Kleider von allerlei Farben angelegt" etc.) S. 443 „Nebst dem Kleide gaben sie dem Toten einen Krug mit Wasser, um sich dessen bei der Reise in die andere Welt zu bedienen, und nach und nach Stücke Papier, wobei sie ihm den Gebrauch eines jeden erzählten. Bei dem ersten Stück sagten sie: Vermittelst dieses Blattes wirst du ohne Gefahr zwischen den beiden Bergen, die mit einander fechten, durchpassieren; bei dem andern: Mit diesem wirst du ohne Hindernis über den Weg gehen, der durch die grosse Schlange verteidigt wird; bei dem dritten: Mit diesem gehst du sicher durch den Ort, wo das Krokodil Xochitonal sich aufhält. Das vierte war ein sicherer Pass durch die acht Wüsten; das fünfte über die acht Hügel; das sechste um ohne Schaden den scharfen Wind zu passieren. Sie bildeten sich nämlich ein, dass man einen Ort Itzehejacan passieren müsse, wo es so stürme, dass Felsen davon losgerissen würden, und dass dieser Wind wie ein Messer schneide. Sie verbrannten deswegen alle Kleider, Waffen und auch etwas von dem Hausgeräte des Verstorbenen, damit ihn die Hitze des Feuers vor dem schrecklich scharfen Wind schützen möchte. — Eine der vornehmsten und zugleich lächerlichsten Cermonien bei den Leichenbegängnissen war, dass sie ein kleines Haustier, Techichi, welches einem Hunde ähnlich sah, . . . töteten, damit es den Verstorbenen auf der Reise nach der andern Welt begleiten möchte. Sie banden ihm eine Schnur um den Hals, weil sie solche für nötig hielten, damit es den tiefen Fluss Chiuhnahuapan (das neue Wasser) passieren könnte" etc. Hier erinnert besonders das von dem Hund Techichi Gesagte in überraschender Weise an die oben angeführte Stelle aus dem Avestafragment Vaêtha.

Zu S. 42. Pirqe Aboth VI, 9 (Wünsche, Babyl. Talm. II, 3, 469): R. Jose ben Kisma „— — in der Scheidestunde des Menschen begleiten den Menschen weder Silber noch Gold, weder Edelsteine noch Perlen, sondern allein Thora und gute Werke, wie es heisst Prov. 6, 22 etc."

Zu S. 134 f. „Auf dem Gipfel des Lykaion in Arcadien war ein heiliger Raum des Zeus, den nur der Priester betreten durfte (ἄβατον): wer in den Raum trat, Mensch oder Tier, zu jeder Zeit des Jahres, warf keinen Schatten". Siehe Usener, die Sintflutsagen (1899) S. 198 f. Ebendaselbst sind auch die Belegstellen zu diesem Satz angeführt: Theopompos fr. 272 bei Polybios 16, 12; Plut. quaest. gr. 29 p. 300; Pausan. VIII, 38, 6. Vgl. auch Joh. Lydus, de mensibus I, 12 ed. Wünsch: hier ist die Rede von einem Cirkus, in welchem ein Altar stand, der, weil er nahezu keinen Schatten warf, Pyramide des Helios genannt wurde „πάντων γὰρ οὐρανίων φωςφόρων σωμάτων σκιὰν ἀποτελούντων αὐτὸς μόνος ἔξω ταύτης ἐστί."





